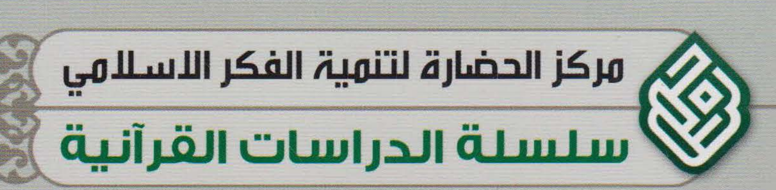
2



دراسات في

تفسير النّص القرآني

الجزء الأول

أبحاث في مناهج التفسير

مجموعة من الباحثين

دراسات في

تفسير النّص القرآني

أبحاث في مناهج التفسير

دراسات في

تفسير النّص القرآني

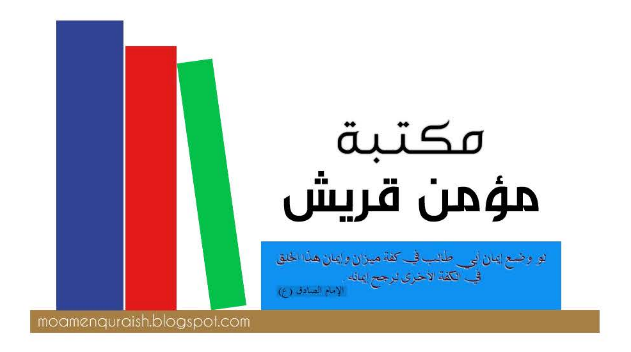
الجزء الأول

أبحاث في مناهج التفسير

مجموعة من المؤلّفين



المؤلف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: دراسات في تفسير النّص القرآني ـ الجزء الأول
الترجمة: فريق الترجمة في مركز الحضارة
المراجعة والتقويم: حسين قبيسي
الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2007



Dirasaton fi
Tafsir Annas Al-Korani

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

العودة إلى القرآن بوصفه مرجعية لإنقاذ الأمّة[*]

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ عن تكسب

1 ـ وعي الواقع المرير . . أولى خطوات الهداية

إن الفاحص لأحوال الأمة الإسلامية، والمتابعَ للظروف الإنسانية الصعبة التي يعيشها المجتمعُ البشريُ، وما يمرحُ على حركة الفكر الديني والقيم الأخلاقية، لا يَصعبُ عليه أن يعي أنّ مسافةً كبيرةً ومفارقاتٍ هائلةً قد أقصت الإنسان المسلمَ المعاصرَ عمّا رسم الوحيُ له من مقوّمات الحياة الطيبة، والعيش السعيد؛ حيثُ إنّ المجتمع الإنسانيَّ عموماً، بات عرضة لغزو ثقافيٍّ ونشاط فكريٍّ يهدفُ إلى محوِ الماضي المفعم برسالات الخير وغايات السعادة التي قد انطوى عليها الوحي السماويُّ المتمثل بحركة النبوة. غزوٌ حقيقيّ وإن كان قد تَمَظهر في مظاهر أنيقة، فيها برقٌ وجمالٌ، وتَموقَعَ في مواقع خفيةٍ تبلورت في استغلال النَّزعات ومكامن التوق والانجذاب في أوساط الشبيبة خاصةً، ولكنَّه في عُمق أغراضه هادف إلى تكريس حضارة الاستهلاك، وإلى إرساء قواعد الليبرالية الاقتصادية وثقافة الإباحية؛ لكي يسقط الإنسانُ في نهاية

(*) كتبه نجف علي ميرزائي، مدير مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

(1) سورة ابراهيم، الآية: 2.

المطافِ أمامَ إغراءات الحضارة، ويخضعَ لحضارة الإغراءات ويلبّيَ حاجاتِ المدرسة الرأسمالية، ويلعبَ الدورَ بنجاح بوصفه غرضاً للسوق وهدفاً لاقتصادها، وذلك كلُّه في ألف غطاءٍ وغطاءٍ من المفردات والمشاريع الجذّابة. وما يُؤسَف له أنَّ نزوعَ شرائحَ كبيرةٍ مما يُعرف بتيار «النخبة» وكتلة «الإثقاف» إلى مفردات هذه الحضارة وترويجها لها، من دون أيِّ مقابلٍ، بل وعلى حساب الذات والهويَّة، لأجل ممارسة معلنة من قبلها وللتصدّي والوقوف في وجه الذاتِ لحسابِ الآخر!! يجعلني مضطراً إلى عدم الدخول على خط التسميات، ويحول الواقعُ دون الصراحةِ في التطرقِ إلى تلك الغطاءات ومجالات التبلور العينيِّ لحضارة الإغراء وثقافة التدمير والإفساد داخل الأوساط الإسلامية. وقد خَطفت زينةُ هذه الحضارة البريقَ والضوءَ من الأبصارِ. وضَلّلت حلاوةُ هذه الثقافات المعسولة السامّة أدواتِ الوعي والإدراك، رغمَ أن إفرازاتها فاسدةٌ، ومضاعفاتِها سيئةٌ، وآثارَها مدمّرةٌ، وبَصَماتها المتروكة هنا وهناك، فيها سفك دمٍ وظلمٌ، وخرابٌ وضلالةٌ!

وما أسلفتُهُ هنا لا يهدف إلى اتخاذ موقف تجاه الغربِ وحضارتِه، ولا يمثِّلُ سعياً إلى ممارسةِ عمليةِ تقييم لحركة المجتمع الغربيِّ، ولا إلى مَعيَرةِ ووَزنِ ما فيها من قيم واعتباراتٍ، بقدر ما هو لتوجيه نقدٍ إلى الذات والعقل الإسلامي والإنساني، وإعمال تأمل وتقويم لرؤيتها وموقعها تجاه الواقع المعاصرِ.

فإنَّ الغربَ لا يُلام على انتهاج ما هو عليه الآن بقدر ما تُذمُّ الذاتُ المسلمة على تبعيتها وتقليدها له. والسّببُ في ذلك هو في غاية الوضوحِ، حيث إنّ الغربَ قد ورث الجهلَ والاستبداد والتخلّفَ. والحضارة الغربية العتيقةُ قد ارتكزت على قواعد التأخر وأسس الدكتاتورية والأنظمةِ التوتاليتارية، ومع ذلك تجرأت على التمرّد على الذات وتجديدها، وتمكن الغربي من إعادة بناء حضارته واستئناف بنيانه

على ركائز متينةٍ وأصولٍ أكثرَ صلاحاً وأشدَّ بقاءً مما كانت عليه سابقاً، مما أسفرَ عن إنشاءِ مفاهيمَ جديدةٍ، وتأسيسِ قيمٍ جيدةٍ، وتأمينِ قدرٍ هائلٍ من الحريةِ والعقلانيةِ. إنَّ هذه الحركة التطويريّة على الرّغم من أنها حصرتْ آلياتِ تحديدِ الخيرِ وطرق الوصول إلى الصلاح والرّشادِ، في الأرضِ، واستغنت عن السماء، وعن كلّ ما هو خارج الذاتِ الإنسانية، وبذلك وقعت في فخ آخر يتمثل في نبذ الميتافيزيقا.

ولكنِ الحق يقال: إن دراسة حركةِ المجتمعِ الغربيّ تاريخياً لا تترك مجالاً لشكٍ في أنّ منحى التحوّل والتطور كان باتجاه التقدّم والتحّسن. وهذا على نقيض ما حدثَ في المجتمع الإسلامي الذي مُتنت قواعده، وأُحكمتْ ركائزُه، وأصولُه، ولكنَّ رفضَ التمسُّك بالدّستور السماويّ، وعدم إجادة التمسك بالسنة المعصومةِ، قد أحدثَ انحرافاً كبيراً واعوجاجاً شاملاً تمّ تتويجه على يد كُتَلٍ إثقافيةْ بإلغاء الذات كلياً، وإنكار مقوّماتها ومن ثمّ الركض وراء الخير. فذنبنا أشدّ ووضعنا أضل؛ ذلك لأننا نبذنا الذات وأنكرناها وتنكّرنا لها وضيَّعناها، بينما هم طوّروها. ومضوا في تقدّمهم، ونحن صرنا نتقهقر ليس الى الأصول بل إلى الضياع. هم بنوا على الإنسانية وحدَها منقطعة عن الوحيِ والسماء، فوصلوا إلى بعض الحرّية وبعض الخيرِ، ونحن رفضنا ذاتنا، فضِعنا فلا نجد في ملف مناهجنا من خير ومكسب وإنجاز مماهم حققوا رغم أن شرِيعة اللّه تَختزنُ معادنَ الخير كلّه. إذاً هم في ضلالة من أمرهم لكنّنا أضلُّ. وذلك كلّه لسبب المحاولة للهروب من الذات الإسلامية من جهةٍ وعدم إتقان اتباع الغرب ومعرفته من جهة أخرى. هُجر القرآن إلاّ على القبور وفي مجالس الفاتحة، وقراءته طمعاً في ثوابِ الله وجنتِه غداً، واستوردنا من ديار الغرب فساده وإباحيّته وديكتاتورية أمسه (وليس يومه)، ورفضنا خيره وتقدُّمه ونقاطَ قوته ومكاسبهُ الهائلةَ!. وبإختصار شديد، لقد تجاهلنا خيرَنا واقتبسنا من الغرب شرّه، فقط.

2 ـ إعادة اكتشاف الذات . . وتجديد قراءتها

إنَّ التعاملَ الصحيحَ مع الواقع، وبالذات مع الثقافات والحضارات المعاصرةِ، وخاصةً إتقانَ التعاطي والتفاعل معها، يتسم بأهمية بالغةٍ. وفُقدان عملية تحديد المسافاتِ فيما بيننا وبينها بدقّةٍ، ووجود اختلال كبير في المواقف منها (بالمعنى الدقيق لكلمة الموقف)، يعدُّ بحدٍّ ذاتهِ مانعاً وعائقاً على طريق التقدم، ومع ذلك فإنه من الأنسب أن يتم التركيز هنا على إشكاليات تتّصل بالذاتِ، والهوّية، وإحالة منهجية التعامل مع الموضوع الأوّل الى مستقبل قريب، نفتح فيه هذا الملفّ بإذن الله.

إنّ الخطوة الكبرى على طريق الانطلاق هي: معرفة النفس وكشفُ الذاتِ، ومن دون تحقيق هذا المطلب، فإن الضياعَ والانزلاقَ والسقوطَ لا محيص عنه. ولعل أروعَ ثنائيةٍ انطوت عليها عشرات الآياتِ من كتاب اللّه الكريم هي مصطلحا «الظلمات والنور»، ونحن، بمنأى عن هول الأدب وكثافة دقائقه ومظاهره الغريبة في هذه المفردات، ندرك أن التعبير فيه شموليةٌ واستيعابٌ هائل يختزن في داخلهِ كلَّ مظاهرِ الشرّ (ظلمات) والخير (النور). وإنّ الخطاب القرآنيّ ـ كما هو معلوم ـ متجرّد من مقوّمات «الخصوصية»، فالتعبير القرآنيّ يتميّزُ باستيعاب وعمومية يتمكن به من اجتياز كلّ زمن وكل ظرف، ويصلح ليكون أعظم آلية لِمَسطَرَةِ ومَعيرَةِ سلوك الإنسان وحركة التاريخ. وما الذي نعانيه اليوم من مأساة الظلم، ومصيبة التيه وكارثةِ الاستبدادِ والدكتاتورية، وأزمة التخلّف والتأخر، وانتشار الفساد والإباحية، وتسلط قيود وأغلال الجور على المقدّرات والمصائر. . إلاّ مصاديق وترجمات واقعية لمفردة «الظلمات»، وهي تحلّ بالإنسان عند فقدان وضياع «النور»، والنّور هو نور اللّه وإشراقتهُ المتمثلةُ بنزول آياتهِ وكُتبه السماوية، وبالمقابل فإنّ الظلماتِ هي التخلّي عن هذا النور والاقتصاء من الصراط المستقيم. إنّه كتابٌ فيه منهج دقيق وشاملٌ لِعَمليّة التقويم والتصحيح لحركة الإنسان والمجتمع، وكما كان

في عصر النزول بعيداً عن تفاصيل ومفردات الواقع، ولم يتحدث على سبيل المثال عن تفاصيل العمل السياسي آنذاك، كذلك لا تصريح فيه عن مصطلح الديمقراطية والحرية والعلمانية وغيرها من مفردات اليوم سلباً أو إيجاباً. ورغم أنّ الإنسان عاقل ومفطور بفطرة اللّه وفيه معدن الخير وخزائنه، غَيرَ أن غياب النور عنه، أورفضه الاستنارةَ والاستضاءةَ به في حركته، سيُحتّمُ وقوعَه في الظلمات، ويؤدي إلى إفشال عملية تحقيق الذات وبلورةِ الخيرِ المكنونِ فيه.

إنّ تمسّك الإنسان بالقرآن[1] لا يعني إلغاءَه، ولا يسفر عن تغييب إنسانيته؛ كما أن استهداء الضالِّ والضائع بالنجم الساطع لا يمثل انعدامَ وجودِ ذاتٍ، ولا يدلُّ على ضعف في التشخيص. إنّ النجومَ تضيء وتسطعُ والإنسان في ضوئها يكتشف الخير والشرَّ ويميّزُ بينهما. وإني قد بادرت إلى تسجيل هذه النقطة لأتجنّب الإخلال بالتوازن في تحقيق الذات وطاقات المعدن الإنساني مع الاستضاءة بمصادر الضوء ومصابيح النور، كما سنتعرض له قريباً: ﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ﴾[2].

فالعودة إلى القرآن الكريم، والاعترافُ به بوصفه أكبر وسيلة لتقويم سيرِ الإنسانِ على طريق «الصيرورة» و«التحقيق»، هي السبيل الوحيد للخروج من التيه والضلال، والوسيلة الفُضلى للتحرّر من التحيرّ والضياع. وعدم العمل على تكريس مرجعية القرآن الكريم تحتَ أيّ غطاء كان، سيؤدي إلى تغييبه وتحييده عن ساحة الحياة، وينتهي بنا إلى هجره والوقوعِ في ظلمات الفكر والممارسةِ، بعضها فوق بعضٍ

(1) نستغل الفرصة هذه لتوجيه الدعوة إلى نخبة الأمة لفتح نقاشات جادة في معالجة إشكاليات التنظير والتطبيق لفهم وممارسة حديث الثقلين وبالذات مفهوم «التمسك».

(2) سورة الأنعام، الآية 97.

متراكمةً. ﴿إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾.[1] وإلغاء فاعلية القرآن على ساحة الحياة وإسقاط مرجعيته لحسم ثنائية «السلوكِ» و«النظرية»، هو مصداق وترجمةٌ لإتخاذه مهجوراً. والتفرّغُ لقراءته وتلاوته وترديدُ ألفاظه وترجيعُه بالصوت الحسن، وإن كان حسناً إلاّ أنَّه لا يُحصّن الإنسانَ والمجتمعَ من خطر الوقوع في «الظلمات»، ولا يجنّب الإنسان ومجتمعه كارثةَ هجر القرآن الكريم.

3 ـ مأساة عمليةِ «العلمنة» في التعامل مع القرآن الكريم وتحديد الدور له:

إنّ إعادة قراءة تاريخيةٍ لنزول القرآن الكريم طوال سنوات نزول الوحي، حسب ترتيب تنزيل الآيات، وإعمال الدقة والوعي في درس علاقة الآيات القرآنية بالظروف الخارجية المحدقة والمحيطة بالنبيّ والمشهدِ الاجتماعيّ آنذاك، يبرهنان من دون شكّ، على صلةٍ وطيدةٍ تربط القرآنَ بالواقع المتراكم فيه الحدثُ بكل أشكاله.

لم تنزلْ آياتُ اللّه على صوفيّ قد انزوى عن الناس وزهد في الاختلاط بهم، وهَربَ من وسطِ «الحدث» وعمقِ الواقع! وإنما نزلت على حاكمٍ وقائد عسكرٍ ومجاهدٍ كما هو هادٍ وزاهدٌ وربانيٌّ، كان يتقلّب بينَ الناس وِفْقَ تقلّب الأحوال واختلاف الظروف. إنّ قراءة الأحداث المرافقة لنزول الآيات تثبت أنّها قد نزلت وسطَ الأحداث ولأجل حسمها وإنارة الطريق وإضاءةِ السبيل للقيادة السياسية، والروحية، والاجتماعية، والاقتصادية، وذلك في احتكاك هائلٍ بين منهج إلهي حديث ينطوي على الخطوط العريضة للصيرورة الإنسانية والاجتماعية، وبين مناهجَ وأنظمةٍ إنسانيةٍ بحتةٍ، لا لسَحْقِها والشّطب

(1) سورة الفرقان، الآية 30.

عليها أو إلغائها وإنّما لتصحيحها وتطهيرها من رواسب الجاهلية، وتأكيد الجانب الإنساني والعقلي فيها.

إنّ التصريحَ القرآني في تجسيد مهمةِ الوحي المتمثلة في إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، لا يقبل التأويل ولكنَّ الوعيَ التاريخي يُثبت نجاعة الاستهداء بالقرآن. وكلّ عملٍ يهدفُ إلى تجريد هداية الاجتماع الإسلامي سياسةً واقتصاداً وتربيةً و... من نور الوحي، ويسعى إلى تحييد آيات اللّه من على طريق انطلاقة الأمّة الإنسانية، فهو من الطاغوت من دون شك. «اللّه ولي الذين آمنوا يُخرِجُهُم مِنَ الظُّلماتِ إلى النُّورِ والَّذين كَفَروا أولياؤُهُمُ الطَّاغوت يُخرِجونهُم من النُّورِ إلى الظُّلماتِ»[1].

إن نظرةً عابرة إلى مجموعاتٍ متنوعة من الآيات الكريمة تُحدّدُ ملامحَ ومقوّمات «الهداية»[2]، و«التبيين»[3]، و«التزكية»[4]، و«الإصلاح»[5]، و«التنزيل»[6]، و«الدعوة»[7]، و«الذكر»[8]، و«النور»[9]، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[10]، وآيات

(1) سورة البقرة، الآية 257.
(2) سورة آل عمران، الآيات: 4 ـ 96 ـ 138، وسورة الأنعام، الآية 157، وسورة النحل، الآية 44 وغيرها.
(3) سورة البقرة، الآيات 187، 219، 221، 242، 266 وغيرها.
(4) سورة آل عمران، الآية 164، وسورة الجمعة، الآية 2.
(5) سورة الأحزاب، الآية 71.
(6) سورة الفرقان، الآية 1، وسورة آل عمران: الآية 3.
(7) سورة يونس، الآية 25، وسورة الأنفال، الآية 24.
(8) سورة النحل، الآية 44، وغيرها عشرات.
(9) سورة البقرة، الآية 25، وسورة المائدة، الآية 16، وسورة ابراهيم الآية 1، 5، وسورة الأحزاب، الآية 43، وسورة الحديد، الآية 9، وغيرها عشرات من آيات الكتاب.
(10) سورة آل عمران، الآيات 104، 110، 114.

«الكتاب»[1] تُثبتُ بقوةٍ أنَّ فلسفة نزول القرآن الكريم تتجاوز حدود علاقة فردية بين الإنسان وربّه، وتتعدى إطارات عمل الفرد، لتطالَ كافّةَ مجالاتِ السلوك والعقيدة في الحياة. وبذلك قد يُصبحُ من الفارغ وغير المستند إلى دليلٍ أن يحاولَ البعض إقصاء القرآن من مُعترك الحياة والحكم وتحييده، من خلال الإكتفاء بتقديسه وتبجيله ككتاب ثواب وطقوس!

وما تعيشه اليومَ المجتمعاتُ الإنسانيةُ، وخصوصاً الأمةُ الإسلاميةُ من ضَنك في معيشتها، فإنّ اللّه تبارك وتعالى قد بيّن مسبقاً أنّ الإعراض عن ذكره تعالى يفرز حالة الضّيقِ الشديدِ، وأزمةً في كلّ مكان، وإنّ قيادات الأمّة ستجد الأبوابَ مغلقةًوالطرقَ مسدودةً، هذا هو حقيقة الضنك.

والمحاولاتُ الفكريةُ الجاريةُ في بعض الأوساط النخبوية العربيةِ والإسلامية، الرامية إلى تحديدٍ وتضييقٍ شديد لمدلول الآية الشريفة: ﴿ونَزَّلنا عليكَ الكتاب تبياناً لِكلّ شيء﴾، هذه المحاولات تمثّلُ عملية محاربة الذات، وتدميرَ الهوّية، وإلغاءَ أرقى بدائل الحضارة التي تمثلت في آيات اللّه الكريمة، ومشاريعه المتناسقةِ والمتلائمة مع الفطرةِ الإنسانية، ومخارجَ قطعيةٍ من الظلمات إلى النور. ومهما تغيرت غطاءات هذه المحاولات، وتبدّلت الخطابات فيها، وتنوّعت المواقع التي تموقعت فيها هذه الحركات الفكرية، فإن النتيجة ستَظَلُّ واحدةً، والهدفَ سيبقى لديهم هو عَلمنةَ الفكرِ الديني والعمل على تقليص دور النص الديني.

---

(1) سورة النساء، الآيات 105، 113، 131، ومئات أخرى من الآيات الكتاب تحدثت عن الكتاب الكريم وفصّلت شمولية هائلة لدورة ومنهج التعامل معه.

4 ـ الثابت والمتحرّك في التعامل مع القرآن الكريم

ولا ننكر هنا أنه باسمِ الالتزامِ بالكتاب والسنّةِ أحياناً، قد تم تعطيلُ العقل، وتجميد الإنسان وتقليصُ فاعلية طاقاته المكنونةِ فيه. كما لا يمكن إنكارُ أنّ هناك خلطاً واضحاً أيضاً لدى كثير من المنتمين إلى الفكر الديني بين ثوابت الدين ومتغيرات العصر، وبالتالي؛ وجود عجزٍ ملحوظٍ في إمكانية الموازنةِ والمناسبة بينهما. ويبدو لنا أنَّ المطلوبَ من الدارس القرآني والباحثِ الإسلامي هو أن يعملَ بجدّ لِرسمِ تفاصيل منهج التعامل مع القرآن، وأساليبِ تكييف مضامينه مع الواقع المتحرّك، من دون أن يؤدي المنهج هذا إلى إلغاء الإنسان ولا إلى تقليص أو تجميد الوحي المُنزَلِ.

إن الواقع الخطير الذي وَصلتْ إليه الأمةُ في تعاملها مع القرآن الكريم ليسَ من ذْنبِ العَلَمانيين العربِ والمسلمينَ؛ لأنهم بدأوا يتحركونَ ويَنشطونَ من زمنٍ ليس ببعيد، بينما القرآن الكريم قد تم هجرُ جزء كبير منه وإقصاءُ عمدةِ آياته من الوسط المعني بالفكر الديني منذ عصور قديمة جداً . وإن تفاسير قرآنية متماثلة طوالَ القرون الماضية، وضآلة العملِ القرآنيِّ مقارنةً مع العملِ الحديثي والسنّي، وضيقُ رُقعةِ التفسير التقليدي له، لخيرٌ دليلٍ على أنّ هناك جموداً وركوداً حقيقياً، قد عاشه البحث القرآنيُّ. وتفاقمت الأزمةُ واستفحلتِ الكارثةُ إلى درجة أن أحدهم قال: لو لم يفتح طالبُ الفقهِ القرآنَ فإنه بإمكانه الوصول إلى درجة الاجتهاد! (وهو في معرض النقدِ للواقع المألوف في بعض الأوساط الفقهية).

ومن غريب الأمر هو: عدمُ توافرِ الجرأة الكافية لدى بعضٍ منّا للقيام بعملية عَرضِ النصوص الدينية على محكمات الكتاب الكريم،

وإهمال حقيقة أنّ القرآن الكريم هو ينبوع الأصول والثوابت، ومصدر المقاصد العامّة، ومرجعية التقييم والتقويم.

إنّ معرفةَ الثابتِ والمتحرّك، تدعم إمكانيات المواءمة بين المدلول الديني حين الاحتكاكِ والتواجُهِ، وتمنعُ حدوثَ أيّ مواجهةٍ ومعارضةٍ في ما بين العلم والدين من جهة والعقل والدينِ من جهة ثانية. وإنّ الجمود على النصّ غير القرآنيّ، وعدمَ محاولة فهمه ضِمنَ منظومةٍ من المفاهيم الدينيةِ الشاملةِ في القرآن الكريم، سيؤديان أيضاً إلى سعي فاشل من قِبل البعض لتكييف تفاصيلَ تاريخيةٍ متحركةٍ على أحوالٍ وظروفٍ متباينة أخرى، قد لا تقبلها. لأنّ المهمة الأصلية للنّص المعصوم تتمثّل في تقديم عيّنات منهجية في كيفية التطبيق والتكييف للنّص القرآني ومضمون الوحي مع الواقع الإنساني. وبالتالي فإنّ محاولة جعل النّص غير القرآني بديلاً وعوضاً عن القرآن الكريم، أو الاعتقاد بوجود سلطة حديثيةٍ على القرآن ورفض المرجعية القرآنية المطلقة، سيؤديان أيضاً إلى الضياع والضلالة وفوضوية مَعرِفية على صعيد المعاييرِ والموازين، وقد يُسفر ذلك عن تغييبِ الثوابتِ واشتدادِ الخلافات، وخصوبةِ الأرضية لنموّ التفرّق والتشرذم؛ بينما القرآن الكريم (لأنّ الغالب على نصّه متجرّد عن خصوصية الزمان والمكان وآياته تمثل ثوابت الدين الإلهي) هو حبل اللّه المتين، وعُروتُهُ الوثقى التي لا تنفصم أبداً، وهو سرّ الاجتماع والوحدة.

وهنا لا بد من إضافة نقطةٍ أخرى وهي: أنّ عمليةَ انتقال المرجعيةِ الفكرية الحاسمة من القرآن الكريم إلى السنّةِ قد تحقّقت بهدوء وتدرّج تاريخي وبفعل مقوّمات كثيرةٍ، وإن كان لبعض الأحداث والمنعطفات التاريخية في هذه العملية والتطور دور كبير ولافت لا يمكن التطرق إليه الآن حتماً.

إنّ المرجعيةَ الحديثيةَ على حساب مرجعية كتابِ اللّه (بدل أن

تكون في طولها وفي ضوء وجود كثيف له في كافة أجزاءِ الشريعة)، قد تسَبّبت في إضعاف دائرة الثوابت ونطاقِ المقاصد، مما أحدث إشكالياتٍ كبيرةً معرفياً في التنظير السياسي والاجتماعي، وفي عرض شامل لنظريات الدين.

والمطلب الأساس هو إعادة صياغةٍ وتحديد الأدوار بين النّص القرآني وغيره من النصوص الدينية، وكذلك إعادة إرساء قواعد ومناهج التعامل مع الكتاب والسنة، وذلك في ضوء الواقع، وللوصول إلى بديل حضاري يتكامل فيه العقل، والنقل، والعلم.

المرجعية القرآنية في صياغة النظام المعرفي والنظير الحضاري

إن النص القرآني الكريم هو بمثابة القطب والمركز بين النصوص الدينية، ومنزلته مثل منزلة الكعبة بين البيوت، علينا أن نتوجّه إليه بالفكر والعقل والفهم ونتخذ منه قبلة للمعرفة، ونعتبره الأساس في شرعنة المعرفة، وميزان التمييز بين الحق والباطل، كما أننا اعتدنا على التعامل مع بيت الله الحرام رمزاً لكل هذه المفاهيم الرامية إلى تكريس التوحيد الشمولي.

ومن المفارقة أن نوجّه الأجساد نحو الكعبة ونمانع من توجيه الفكر والعقل إلى كعبة النّص ومحور المعرفة ومركز الوحي، ونصلّي بأبداننا تجاه قبلة مكّة وبيت الله الحرام، ونمتنع عن الصلاة في المعرفة والعقل والعلم متوجهين إلى الإتجاه نفسه.

إنّ أسباباً متنوعة وظروفاً متشعّبة قد أدّت إلى اختزال الدور القرآني في العملية الاجتهادية، منها الفهم الخاطئ لعلاقة النصوص الدينية غير القرآنية به، ومنها ما يرجع إلى إعمال الذوق والسليقة والإستحسان غير المستند إلى القوانين القرآنية، وغيرها من أسباب لا نرى مبرراً لإحصائها

الآن. واللافت في الأمر هو الشرخ الكبير الحاصل في مراحل عملية الاستنباط جرّاء استبعاد غير مقصود للقرآن الكريم.

ولعلّ القرون الماضية والظروف الاجتماعية والحضارية فيها، لم تدع إلى التحدّي، ولم تكن مسرحاً للصراع الفكري والمعرفي بين التوجهات الدينية والوضعية، أو بالأحرى لم تكن هذه المستويات في درجة التحدّي الخطير؛ لأنّ الحياة لم تكن بعد قد تحولت إلى ما وصلت إليه اليوم من زوال المسافات والفواصل بين الرؤى والعقائد والثقافات، ولأن الحضارات المتنوعة والأفكار العالمية لم تصل إلى لحظة الاضطرار إلى التجاور والتعايش اللذين يحتويان على عناصر التنافس والتعامل بينهما في الوقت نفسه.

النص الديني ومقتضيات العولمة

إن النصوص الدينية لم تكن لتُجاوز أيدي أصحابها العلماء ورجال الدين، وإنَّ هؤلاء بدورهم كانوا على اتّصال مع شريحة محدودة من المتدينين والمتعبدين بها، بيد أنّ التاريخ قد انقلب والزمن قد تحوّل وذلك في ضوء التطوّر العلمي والتقدم الصناعي والتكنولوجي والوسائل الحديثة الأخرى التي لا تسمح بغياب الأرصدة النصّية الفكرية الثقافية عن أي نقطة من الأرض، ولم يعد بمقدور أحد منّا إخفاء شيء أو السعي لتخبئة أمر أو رأي أو حديث. أزيلت الأستار عن كلّ ما كان لنا في جوف التاريخ من حق أو باطل، فاشتعلت التحديات واحتدمت العلاقات واضطربت الثقافات ومعها الحضارات، رغم كلّ الأوهام والتصوّرات حول الحتميات والقطعيات والعقليات النهائية- لو صح التعبير ـ والساحة مازالت في عراك وحراك، والفائز هو الأقدر على إثبات أكبر قدر ممكن من اختزان عقائده وتصوّراته لعناصر الائتلاف والاستيعاب والعقلانية في منظومة متعددة الأطراف من الإنسان والطبيعة والوحي والمعرفة

والسلطة. والنَّصر من نصيب مَن يربط «الحق»[1] بالكون والطبيعة وسير الإنسان، ولا يفهمه في عالم الذهن والاعتبار والتجريد فحسب، ما يفقد الفكر قدرته الحضارية وإمكانياته الواقعية بناءً وعمارةً.

وأي سعي للحيلولة دون فضولية الناس ورغبتهم في إثارة التساؤل والاستفهام، وبحثهم عن حقٍ يفهمونه ويقتنعون به يبوء بالفشل. وأيُّ جهدٍ يُبذل لإبقاء الأجيال اللاحقة على جبلّتهم التعبدية سابقاً هو هدر للوقت وضياع للطاقة. وإنَّ الحلّ الوحيد والبديل الفريد الصالح لإيجاد التصالح والتعاون بين الإنسان بكلِّ تجلياته وطاقاته العقلية والمعرفية والروحية وكذلك علاقاته الداخلية، وبين الله الخالق وما يمثّله من دين ونصّ وأنبياء وأئمة معصومين، والفطرة التي هي الواسطة المعرفية والعقلية والجهاز الإلهي المستودع في الإنسان بينهما، وكلّ ذلك في تعامل بين الإنسان والطبيعة والله الخالق لهما... إن البديل الحلّ والمخرج الوحيد من كلّ ذلك، هو اللجوء إلى القرآن الكريم الذي يمثّل صورةً نصّيةً وتجلياً كتابياً لله وتعبيراً نصّياً عن الفطرة الإلهية؛ لأنّ التمسّك بالقرآن الكريم سيكشف لنا بوضوح عن طبيعة هذه العلاقات وكيفية التعايش بينها. وإنّ الإنسان ليكون عاجزاً عن التوازن في الفكر والسلوك مع أبناء نوعه والطبيعة وكذلك مع الله المكوّن.

والمرجعية المعرفية هي للقرآن وحده، والمعصوم النبي أو الإمام هو بدوره يرتكز في فهمه وعقله ورسالته على الخضوع لمرجعية القرآن الكريم، ومن خلال علاقة كهذه بينهما وبين كتاب الله يطمحان إلى تقديم أفكار وتوجيهات لهداية الإنسان. وإنَّ قول المعصوم مهما ثَقُلَ لن يبلغ مستوى قول الله، وإنما هو من الاتجاه نفسه، ويقع في طول كتاب الله

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض﴾ سورة الأحقاف، الآية 30.

تفسيراً له. ودوره في ذلك كدور المختصّ القانوني في تفسير الدستور مثلاً.

إنّ فترة أربعة عشر قرناً من تعامل المعصومين مع النَّص القرآني كفيلة بصياغة منهج متكامل في فهم القرآن الكريم وكيفية استفهام آياته ووعي دلالاته في عصرنا، وخاصة لو نظر إلى أنَّ هذه الفترة الطويلة قد تجرّبت فيها الحياة بأنماط وأشكال متنوعة، كلّ عاش زمناً يتميّز عن غيره السابق، ولله حق بظروف خاصة مما اضطر كُلاً منهم(ع) إلى أن يقارب الدلالات القرآنية طبقاً لقراءة النَّص ومنهاجهم فيها من جهة، وفهم للإنسان والمجتمع المعاصرين، ووعي تفاصيل الحيثيات والملابسات المحيطة من جهة ثانية.

وإنّ متابعة دقيقة مع رعاية منهجية علمية في دراسة طريقة فهم المعصومين(ع) للنصوص القرآنية، تثبت أنَّ القرآن الكريم كان بمثابة المرجع لهم أولاً، وأنَّ مثل هذه الدراسة تكرّس لمنهاج متكامل في تعامل الإنسان مع القرآن والسنّة ثانياً.

التجديد في خطوطه العامة

إنني وبعد محاولة معرفة المعالم الكلّية والخطوط الشاملة والعريضة لمشاريع التجديد وطروحات النهضة، لم أقف على عدد ملحوظ من هذه النظريات والجهود مما ارتكز على اعتبار المرجعية المعرفية والاجتهادية للقرآن هي الأصل والبديل. وبدا لي من هذه المطالعة أنّ هؤلاء ينظرون إلى الأمّة والمسلمين كافة وكأنهم ساكتون على أمر بديهي، وأنهم متقاعسون في ما هو واضح من أمر أبعاد الحياة كافة، وأنَّ الدور السياسي سيكون العلاج الأخير. رغم أنّ المعضلة الكبرى والمصيبة العظمى هي أنَّ سير العلم الديني والتربية الإسلامية والثقافة الأسرية ليس على أساس ينتهي إلى القرآن، والعقل المسلم لا

يرتكز في تنشيط عقله وتحريك وعيه إلى تفاهم النص القرآني، والأدهى والأمرّ من ذلك هو أنّ الدعوة الإسلامية قد فشلت في جعل القرآن الكريم وما يحويه من عناصر التكوين الشامل لمشروع الإنسان المهتدي والمجتمع المهتدي والموالي، قد فشلت في تكوين الثقافة وأصول التربية. وأمّا وضع الاجتهاد ومدى الارتباك والاضطراب فيه بشأن المساهمة القرآنية فهو واضح.

وهناك جانب آخر لنقد التوجهات التجديدية، وهو متعلق بالتركيز على نقد النقد ورفض تبنّي الطروحات الراهنة هنا وهناك، تحت عناوين وحجج قد تكون صحيحة إلاّ أنَّ المطلوب هو العمل على تقديم الحلول والبدائل في التنظير الحضاري، والسعي لإيجاد تبريرات دقيقة للأحكام الشرعية يتم فهمها ووعيها ضمن منظومة نظرية متكاملة.

إنّ المشهد الفكري الديني رغم كونه حافلاً بالنشاط والتحرّك، وبالذات في جانب المحاولة للدفاع وتطبيق أجوبة الأمس على أسئلة اليوم، إلاّ أنه خال نوعاً ما من أي حركة جادة وشاملة في تحديد قوانين وقواعد عامّة دون تقاطعها في حقول الفقه والكلام والسياسة والاقتصاد والتربية ودون أن يشذ كلّ من الاتجاهات عن السير الشمولي للمعرفة الدينية وينقطع في مستويات مختلفة عن أطرافه.

إنّ إحداث تطوير عميق جداً في النظام التربوي من خلال الاستفادة العاقلة من شمولية المفاهيم التربوية ـ على عكس ما هو موروث في مفهوم التربية الدينية ـ وإعادة النظر في كيفية التعامل والتعاطي بين العنوان الشامل والمستوعب وغيره من ركائز المعرفة الدينية، وكلّ ذلك عبر دراسات تربوية أو قراءات تربوية لنصّ القرآن الكريم في منهج قراءة، ومنهاج فهم قد كرّس له النبي(ص) والأئمة من بعده(ع) جزءاً مهماً من حياتهم وجهودهم، إنّ إحداث عمق بهذا المستوى في النظرة التربوية والتنظير التربوي يمكن أن يكون تمهيداً لإرساء حضارة إنسانية ـ

إلهية وبناء شخصية إنسانية متسمة بالقيم والمواصفات الأخلاقية ضمن هذه المجموعة الكاملة من الحركة والنشاط والاجتماع.

إنّ حصيلة عدم الاعتراف بمرجعية القرآن الكريم في ذلك كلّه، هي الوقوع في فخ اعتبار نصوص ظرفية جزءاً أساسياً في التنظير، ويؤدي الأمر إلى محاولة قولبة زمن وعصر يختلف في كلّ شيء عن سوابقه بقوالب تاريخية، ما يدفعنا باتجاه اعتبار نسبة كبيرة منها كمرجعيات معصومة لأجل فهم وصياغة المنهاج الاستنباطي، بصرف النظر عن الظرف التاريخي المصداقي الذي يرتبط المعنى والدلالة الخاصة به.

وبشكل أوضح علينا القول: إنّ تفسير القرآن الكريم في جانب المنهاج والميثودولوجيا للفهم والتفسير، دون الارتباط المتين بالسنّة المعصومة في أكثر من حالة، يؤول إلى غير صواب؛ ومن هنا فهي ضمان لعدم الضياع والوقوع في تيه إثر مشاهدة كثرة الاحتمالات والوجوه الدلالية للآيات، مع أنّ المنهاج المعصوم في فهم القرآن لا يحصر فهم الآية في احتمال، ولا يريد أن يعمّم احتمالاً معنوياً قد يصلح لظرف ما، على الظروف الأخرى كافة.

رغم ذلك، قد يصحّ القول: لاينبغي تحميل التعامل الأحادي مع القرآن والتعاطي الحصري معه، وعدم الاستفادة من النصوص غير القرآنية، مسؤولية كلّ الانحرافات ليس صحيحاً؛ لأنَّ القرآن الكريم بكليته لم يتحول إلى المركز ومازال لا يشغل القدر المتوسط من الهمّ الفكري والمعرفي للمعني بالشأن العلمي الديني.

مع ذلك ينبغي الانتباه إلى أنَّ الحديث ليس في أصل الأدوار وكيانها؛ لأنَّ الفهم غير المرتكز على منهاج النبي المرسل إليه النّص نفسه في فهم القرآن ومن بعده خلفائه المعصومين، سيكون فهماً مليئاً بالسقطات واحتمالات الضلال، وإنما القصد هنا تكريس مبدأ مرجعية

القرآن والالتجاء إليه في حال حصول الالتباس وعدم السعي لتقييم دلالات القرآن عبر غيره، وإنما العكس هو المطلوب تحقيقه.

ملاحظات قبل الختام

وأخيراً يجدر ذكر عدة نقاط حول مشروع نقد البحث القرآني الكلاسيكي المدرسي ومن ثم الحديث النهائي عن التنظير:

1 ـ من أولويات هذه الدراسات في ما يخصّ الاهتمام النقدي هو وعي مدى العلاقة بين المعرفة القرآنية في سياقها التاريخي، وبين الصياغات والمضامين العلمية للنظريات والأنظمة الفكرية القبلية ومع العينيات الموضوعية والواقعية من جهة ثالثة. بحث في غاية الأهمية والحساسية سيكون مساهماً فاعلاً في إيضاح صورة التعاطي مع القرآن الكريم وفهم متونه.

2 ـ إنّ القرآن الكريم هو العنوان المشترك بين الأطراف المذهبية الإسلامية، وهو بمثابة العمود الفقري للسمعة الإسلامية، والخلل فيه أو الإيحاء الكثيف إلى ذلك قد يكون مساهماً في إضعاف هذه الموقعية واستضعاف الرؤية الإسلامية على المستوى العام. ما يجعلنا ندعو حركة النقد للتفسير إلى تجنب إيجاد صورة سوداوية في ذلك بالتركيز على الجوانب السلبية مهما كانت الدواعي والحوافز في ذلك؛ لأنّ اتجاهات كثيرة جداً من حركات المطالعة الاستشراقية أو غيرها للقرآن تتربص بالمشهد لنقل ما يبدو متهافتاً إلى الساحة العامة.

ذلك لأنهم يوازون بين النقد التقليدي للكتاب المقدس والذي كان متوجهاً إلى تباين وتفاوت المكوّنات فيه وسبّب في آخر المطاف هبوط القيمة المعرفية له، وبين أي عمل نقدي للدرس والبحث والتفسير القرآني، رغم أنّ محور النقد الإسلامي حول العمل القرآني مُتّجه نحو تفسيره وفهمه وليس يتجه نحوه، عكس ما كان ولا يزال في الغرب فيما

يتعاطون مع الكتاب. ويحثني ذلك على أن أدعو الجميع بإلحاح إلى إيجاد توازن واعتدال في اهتماماتهم بين تقديم البدائل والتنظيرات الحضارية من جهة والجانب النقدي من جهة ثانية. كي لا يتحوّل النقد من كونه فرصة للتطوير والتنظير إلى تهديد للسمعة والكرامة، وتخصيب لسوء الفهم وإساءة الرؤية إلى كتاب الله المعصوم.

4 ـ إنّ المنهاج أو المناهج المعتمدة في حماية النقد للكتاب المقدس أو ميثودولوجيا نقد النص المقدّس عموماً في الغرب، لا يصلح اعتباره منهاجاً متناغماً مع اللحظات الإسلامية للنقد الداخلي لأسباب متنوعة جداً منها ما هو متعلق بالسياق التاريخي، وأيضاً بطبيعة المجالين المختلفين من عدة جهات.

حيث إنَّ السعي الإسقاطي للتعميم لا يولّد إلاّ سوء الفهم والمغالطة، لأنَّ هناك مفروضات مسبقة في تلك المناهج قد تسقط كلّياً لدى نقدنا للتفسير القرآني، وهي- أي هذه المفروضات ـ منها ما هو فلسفي أو اجتماعي أو تاريخي وما إلى ذلك من مجموعة مقوّمات منهجية لا تسمح للمناهج النقدية أن تتعمّم وتتحرّك بمصداقية.

إن فقدان التوازن في الاهتمام النقدي من جهة، وتجاهل العمل التنظيري، والحركة الرامية إلى وضع أسس مجدّدة ومحدّثة للاجتهاد أو عمليات التوفيق بين المدلول الشرعي للنصوص الدينية والأحكام النقلية ـ الوضعية من جهة ثانية، إن فقدان هذا التوازن والدقة المنطقية والتخادمية - لو صح التعبير ـ بين الجانبين سوف يخلّ بحركة الفكر الإسلامي والنشاط الديني عموماً، ومعها يصعب الحديث عن حضارية المعرفة الدينية، وإمكانية اعتبارها بمثابة الركيزة والأساس لحركة الحياة المعرفية.

وإن نظرة عابرة إلى حجم العمل النقدي الذي يتناوله النقاد

الإسلاميون، أو الذي يقوم به الإسلاميون، وبخاصة لو أضفنا إليه العمل النقدي المتوجه نحو المفاد الديني - نصاً وتفسيراً ـ من قبل أوساط غير إسلامية، تؤكّد ضآلة الاهتمام المنصبّ في خانة التنظير وتحضير البدائل الفكرية الإسلامية. ولعلَّ القضية المركزية في هذا التقاعس هي أنّ الاهتمام الأكبر لقواعد الاستنباط مازالت تنصبّ على الجانب غير القرآني من النصوص الشرعية، وإن نسبة لا يستهان بها من القائمين على مثل هذه الأعمال والاجتهادات وسط الأمة مازالوا يعتبرون الصيغ الماضية في تعامل المسلمين مع الاجتماع السياسي أو الاقتصادي ومفاهيم التربية والدعوة وغيرها من مفاصل الحياة الحديثة، هي الفضلى دون الاستناد في ذلك إلى الدلالات القرآنية أو المفاهيم القواعدية من النصّ الشرعي، وإنما لمجرّد شعورهم بأفضلية الصيغ القديمة، والمجرّبة، من أنماط ممارسة السلطة مثلاً.

وعلى كلّ حال، إنَّ الظروف الراهنة هي أصلب على حال الأمة الإسلامية والمجتمع البشري عموماً من نواحٍ كثيرة، وعلينا العمل على إرساء قواعد اجتهادية وقوانين كلية للدلالاتِ الشرعية إلى جانب جهود توفيقية للمصالحة العقلية ـ الشرعية بشكل حاسم وقاطع للخروج من أكثر من أزمة تخيّم على أوضاعنا. مخرج الصدق ومدخله هما اللجوء إلى القرآن الكريم خلال قراءات ومطالعات منهجية جديدة، تحظى بأوصاف الشمولية والحركية وعلى المستوى القواعدي والمتعلق بالطبقات العالية والخاصة بفلسفات الوجود الشرعي وأسباب جوهرية للتشريع دون الغرق في الشعائر الدينية أو العناصر الرمزية والشكلية، أو حتى الجوانب المتعلقة باقتضاءات تاريخية وظرفية. فرغم ما لهذه الحالات والمستويات من أهمية لا تنكر بيد أنها لا تساعد على وضع القواعد، أو بالأحرى إن مرتبتها ومستوياتها في العملية التنظيرية بالأفق الحضاري والعالمي دون المستوى الاستراتيجي من المعرفة الدينية، لأنّ

هندسة الاجتهاد التقليدي غير مبنية على أسس الفهم الحضاري الاجتماعي؛ فلذلك من الطبيعي في هذه الرؤية المدرسية أن ترتكز إلى عناصر التفريع غير القابلة للبناء الحضاري؛ لأنها تفتقر إلى تنظيرات مسبقة فلسفة شمولية عامة هي المنطلق الأول في تشميل وتنمية ركائز الاجتهاد الحياتي الشمولي.

كلمة أخيرة

إذن، إنّ مراعاة التوازن والاعتدال في حقول البحث والدراسة بين الحركة النقدية التي تؤسس لبدائل جديدة، والتنظيرات المنهجية خاصّة، وتوزيع الإمكانيات والموارد البشرية والفكرية والمادّية على كلا الجانبين، تمثّل خطوة عاجلة وطارئة بدونها تبدو المحاولات الرامية إلى تغليب النقد الخالي من صياغة البدائل والحلول، غير كافية للتأسيس الحضاري للفكر الديني، ومن دون أدنى تردد فإنّ كتاب الله الكريم لما فيه من رؤى عامّة استراتيجية وأسس هندسية للدين الشمولي، يمثل قطب الرحى وكعبة المصادر وقبلة العقل والفكر.

الهرمنيوطيقا وعلم التَّفسير
بحث مقارن

محمد بهرامي

الهرمنيوطيقا وعلم التَّفسير
بحث مقارن

محمد بهرامي

المصطلح

مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutic) مشتقّ من الفعل اليوناني (Hermenevein) ومؤنّثه (Hermeneia)[1]، غير أنّ بعض الباحثين يرى أن هذا المصطلح مأخوذ من (Hermeneutikikos)، بمعنى التوضيح وما يرتبط به وإزالة الغموض عن الموضوع، وإزاحة اللَّبس عن المطلب.

وهناك ارتباط، في الجذر المعرفي، بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس (Hermes) رسول الآلهة عند الإغريق، وإله الطرق والتجارة[2]. ويرى بعضهم أنّ هذا الارتباط انعكاس لعملية التفسير الثلاثية الأبعاد:

1 ـ الإشارة.

2 ـ الموضوع، أو النَّص الذي يحتاج إلى التفسير.

---

(1) مرسيا إلياد، هرمنوتيك، فصلية «معرفت»، العدد 22، ص 4؛ فهيم عزيز، علم التفسير، 9.

(2) أحمدي، بابك، ساختار وتأويل متن (بنية تأويل النص)، نشر مركز، ج2، ص 496.

3 ـ المفسّر، أو الوسيط الذي ينقل المفهوم إلى المخاطب[1].

مفهوم الهرمنيوطيقا

من أكثر المشكلات تعقيداً، في بحث الهرمنيوطيقا، العثور على مصطلح واحد، أو عدّة مصطلحات، تستطيع أن تعكس الدَّلالة المعنوية للمصطلح في مفهومه الغربي. فيذهب بعض الكتّاب إلى أن «التفسير» هو المصطلح المناسب لتوضيح معنى الهرمنيوطيقا، فيما اختار آخرون مصطلح «التأويل» مرادفاً مناسباً للهرمنيوطيقا، وفضّل اتجاه ثالث «نظرية التفسير» مصطلحاً معادلاً، في حين ساوى بعضهم الهرمنيوطيقا بمنهج التأويل والتفسير، وبعلمَي التأويل والتفسير.

من بين أنصار الاتجاه الثالث الباحث المصري نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: «ومصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم، بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمنيوطيقا ـ بهذا المعنى ـ تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (Exegesis)، على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير»[2].

أما مؤلِّف «بنية تأويل النص»، فيرى الهرمنيوطيقا منهجاً في التأويل: «يمكن اعتبار الهرمنيوطيقا على أنه مذهب موغل في القدم، منهج تأويل تمتد جذوره إلى الإيمان بقداسة النص. منهج لحصر العالَمَيْن الظاهر والباطن في النص»[3].

---

(1) مرسيا إلياد، «معرفت»، 22، ص 85.

(2) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 13.

(3) أحمدي ،بابك، مصدر سابق، عدد 2، ص 497.

ثم يشير إلى تحوّل الهرمنيوطيقا من منهج للتأويل إلى «علم التأويل»، ويتحدث عن تماثل تأويل الإسماعيليين، والمتصوّفة، وغيرهم مع مفهوم الهرمنيوطيقا.

إن اختلاف الرؤى، في معنى المصطلح، يعود إلى اختلاف منطلقات تفسيره، وهي:

1 ـ المنطلق الأول: اختلاف رؤى المفسرين والباحثين في علوم القرآن الكريم تجاه مفهوم التأويل والتفسير، هذا الاختلاف دفع بعضهم إلى اعتبار التأويل معنىً مناسباً للهرمنيوطيقا، فيما رأى من يعرّف التأويل بصيغة أخرى: أن التأويل ليس معادِلاً مناسباً لمصطلح الهرمنيوطيقا. مثال ذلك أن الباحث القرآني الذي يرى التأويل مرادفاً للتفسير لا يستطيع أن يترجم هرمنيوطيقا غادامر بالتأويل، إلاّ أن الباحث الذي يعرّف التأويل بأنّه خلاف الظاهر يمكنه القول: إن هرمنيوطيقا غادامر هو التأويل بعينه.

2 ـ المنطلق الثاني: اختلاف تعاريف الهرمنيوطيقا على مدى المراحل والعهود المختلفة. يعدد ريتشارد بالمر ستة تعريفات للهرمنيوطيقا، حسب الترتيب الزمني، كالآتي:

1 ـ نظرية تفسير الكتاب المقدس.

2 ـ علم المنهج اللغوي العام.

3 ـ علم الإدراك اللغوي.

4 ـ أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية.

5 ـ علم ظواهر الوجود والفهم الوجودي.

6 ـ نظم التأويل التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعاني الكامنة في الأساطير والرموز[1].

---

(1) بالمر .أ. ريتشارد، [علم الهرمنوتيك]، انتشارات هرمس، 41.

ففي بعض المراحل، يمكن أن تؤدي الهرمنيوطيقا معنى التفسير، بينما يمكن أن تعطي في مراحل أخرى معنى التأويل، أو أسلوب التأويل. فيما يمكن أن تؤدي المعنيين معاً ـ التأويل والتفسير ـ في عهود أخرى، كما في حالة هرمنيوطيقا شلايرماخر في تقسيم اللفظ إلى هرمنيوطيقا لغوية، وأخرى ذاتية، أو نفسية؛ حيث يقترب الأول من التفسير، واللفظ الثاني من التأويل.

كما أن هرمنيوطيقا هيدغر وغادامر لا يصدق عليها التأويل تماماً ولا التفسير، فهي ليست تفسيراً؛ لأنها ليست في صدد الوصول إلى قصد المؤلف، وليست تأويلاً لعدم وجود نحو ارتباط بين المعنى وبين ألفاظ النص، الأمر الذي يفترض وجوده في التأويل. كذلك فإن هرمنيوطيقا بول ريكور لا يمكن عدُّها تفسيراً بأي حال من الأحوال، ذلك أنه يعدّ الهرمنيوطيقا عبارة عن أنظمة تأويلية، فيقول في تعريفه لها: «التأويل نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالات اللفظية»[1].

النتيجة: مثلما لا يترجم لفظ الهرمنيوطيقا، في سائر اللغات ويستخدم على صورته الأصلية، فمن الأفضل أن يستخدم المصطلح بلُغتنا أيضاً كما هو من دون ترجمة؛ لأن أي مصطلح يوضع في قباله لا يمكن أن يعطي تمام المعنى المراد منه، سواء اعتبرناه «تأويلاً» أم «تفسيراً» وسواء جعلناه «منهجاً للتأويل» أم «منهجاً للتفسير»، وسواء أطلقنا عليه «علم التأويل» أم «علم التفسير».

إضافة إلى ذلك، فإن ثمة مشاكل تواجهنا لدى استخدام عبارات

---

(1) نيتشه، هيدجر وآخرون، هرمنوتيك مدرن (الهرمنيوطيقا المعاصرة)، نشر مركز، ص 124.

من قبيل علم التفسير، أو منهج التأويل، أو ما شابه؛ لأن من لوازم هذه العبارات أن يكون مصطلح الهرمنيوطيقا علماً أو منهجاً بالمعنى العلمي، في حين أن الهرمنيوطيقا عملية إدراكية فهمية.

وعليه، يمكن مناقشة جميع القضايا والمباحث التي يتوفر عليها معنى الهرمنيوطيقا ومقارنتها بالمباحث التفسيرية، من دون أن نترجم المصطلح إلى العبارات التي ذكرناها، على أننا نعلم أنَّ الهرمنيوطيقا تدور في نطاق فهم النص.

الموقف من الهرمنيوطيقا

تبلور تيَّاران فكريَّان مختلفان بين المسلمين إزاء ما يُعرف في الغرب بالهرمنيوطيقا:

أ ـ ذهبت جماعة إلى أن الهرمنيوطيقا هي السبيل الوحيد لفهم النص، ومن أساسياته التي لا يختلف عليها اثنان، من دون الالتفات إلى التغييرات الواسعة التي حصلت على المصطلح، والخلافات الجذرية بين فلاسفة الغرب تجاهه، وفي هذا السياق أخذت تطبّق رؤى بعض المفسرين ومعتقداتهم مع مبادئ الهرمنيوطيقا.

ب ـ سعت جماعة أخرى إلى إنكار دور مباحث الهرمنيوطيقا في الفهم المنظَّم للآيات، بدعوى طبيعة منبت المصطلح، ومنطلقه ودوافعه، إذ تعتقد أن العوامل الآتية هي سبب تبلور الهرمنيوطيقا وظهورها:

1 ـ عدم انسجام آيات الكتاب المقدس (الإنجيل والتوراة) مع العقل والبراهين العقلية، كالآيات التي تشير إلى جسمانية الله، مثل «وجه الله» و«يد الله»، إلى آخره، أو الآيات التي تتحدث عن سكر نوح (عليه السلام) وزواج لوط (عليه السلام) من بناته وما إلى ذلك .

2 ـ عدم انسجام بعض الآيات مع بعضها الآخر، كالآيات التي تتحدَّث عن نسب عيسى، فجدُّه، في إنجيل متى، يعقوب (عليه السلام) بينما جاء في إنجيل لوقا أنَّه ينحدر من صلب هانئ.

3 ـ عدم انسجام آيات العهد القديم والجديد مع العلم، كالآيات التي تؤيد صحة علم الهيئة عند بطليموس.

4 ـ عدم كون أكثر آيات الكتاب المقدس، أو كلها، وحياً.

على ضوء البحث في المنشأ الخاص للهرمنيوطيقا، استنتج هذا التيار عدم أهمية مباحثها في فهم الآيات؛ لأن القرآن لا يواجه مثل هذه المشاكل، ومن ثم لا يمكن مقارنة هذه المباحث بقضايا التفسير والتأويل بأيِّ وجه من الوجوه .

مناقشة هذا الرأي ونقده

1 ـ إذا كان المقصود، من هذه النظرة إلى الهرمنيوطيقا، تلك العهود التي سبقت شلايرماخر، فإن هذه المنطلقات لا يمكن افتراضها؛ لأن مثل هذه الشبهات لم تكن مطروحة، ولقرون عديدة إزاء الكتاب المقدس الذي كان يعدّ وحياً منزلاً محاطاً بالقداسة والنزاهة عند المسيحيين، بحيث لا مجال للاعتقاد بوجود اختلاف بين آياته، أو بينها وبين العلم والعقل، بل إن البروتستانت، وحتى القرن السابع عشر، كانوا ينظرون إلى الآيات والمفاهيم الدينية بوصفها مجموعة من المعارف التي لايداخلها الخطأ، والتي تحتفظ بقداستها، وإن تناقضت مع الاكتشافات العلمية، حيث يصار إلى تخطئة العلم.

إذا كان المراد من الرأي المذكور، آنفاً، الهرمنيوطيقا التي تبلورت مع شلايرماخر وتكاملت بعده، فإن تكوينها لم يكن بسبب العوامل التي تبنّاها أصحاب هذا الرأي، حتى لو تدخلت في صياغة الهرمنيوطيقا،

فإن هناك عوامل أساسية أخرى كان لها تأثير في هذه الصياغة، مثال ذلك أن شلايرماخر الذي يذكر أنه مؤسس الهرمنيوطيقا غير التقليدية، كان يحاول تقديم أسلوب واحد لفهم النصوص، يكون فعَّالاً في فهم جميع النصوص، ويزيل الاختلافات بين المفسرين في أساليب التفسير: «كان المتأوِّل الألماني فردريك شلايرماخر أول باحث حاول التأسيس لنظرية عامة في التأويل، يمكن استخدامها أيضاً في النصوص غير الدينية»[1].

وكان شلايرماخر يعتقد بأن «الكتاب المقدس ليس بحاجة إلى أي منهج خاص، وتكمن المسألة الأساسية في فهم أي نص بإيجاد ظروف رئيسية لازمة نفسية ولغوية»[2]، «وأن علم الهرمنيوطيقا في مقام الفهم ليس تخصُّصاً عاماً، إنما مجرد كثرة من الهرمنيوطيقا التخصصية. وهذا الفن هو واحد في ذاته سواء أكان النص وثيقة قانونية، أم كتاباً مقدساً ودينياً، أم أثراً أدبياً؛ ولا شكٍ في وجود تباينات بين مختلف أنواع النصوص، ولهذا فإن كل علم يُوجِد أدواته النظرية لمسائله الخاصة به، لكن هناك وحدة أكثر أصالة خلف هذه التباينات»[3].

بعد شلايرماخر نظّم ديلثي آراءه في الهرمنيوطيقا، متأثّراً بسلفه بشدة، واتجه نحو توسيع علم الهرمنيوطيقا العام، وحاول أن يوجد نوعاً من الارتباط بينه، وبين كل الدراسات الإنسانية، ويستخدم منهجاً واحداً للعلوم الإنسانية، بحيث أصبح أساس هرمنيوطيقا ديلثي يعتمد على التمايز بين مناهج العلوم الإنسانية، ومناهج العلوم الطبيعية[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 124.

(2) مرسيا إلياد، «معرفت»، عدد 22، ص 82.

(3) بالمر، أ. ريتشارد، مصدر سابق، ص 95.

(4) فوكو، ميشيل، فراسوى ساختاركرائي، نشر ني، ص 51؛ وأنظر: مرسيا إلياد، م.س، عدد 22/ ص «86.

على خطى شلايرماخر وديلثي، سار هيدغر، وغادامر في مشروع الهرمنيوطيقا العام، ووضعا في الاعتبار الفهم الأفضل للنص من خلال الانطلاق من تصوُّرات مغايرة للفهم، وهدف الفهم، وحدود الهرمنيوطيقا، واستخدما في سبيل ذلك عدة أصول عرفت بأصول الفهم.

2 ـ لو وافقنا على أدلَّة النظرية الثانية، ورأينا أن منشأ الهرمنيوطيقا هو العوامل نفسها التي ذكروها، فإننا لا نستطيع أيضاً أن نغضّ الطرف عن مباحث الهرمنيوطيقا والاستفادة منها، أو ـ على الأقل ـ عن إجراء مقارنة بينها وبين البحوث المطروحة في علم التفسير؛ لأن الوظيفة الرئيسة للهرمنيوطيقا هي فهم اللغتين: المكتوبة، والمنطوقة: «كان شلايرماخر أول من رأى أن الهرمنيوطيقا لا تعتمد على المكتوب وحسب، بل إن مسألة الفهم في رأيه ـ وحتى في أكمل صورها ـ تتجلى أيضاً في المنطوق»[1].

يقول بول ريكور في تعريف وظيفة الهرمنيوطيقا: «اللغة، وبخاصَّة اللغة المكتوبة، هي الميدان الأول الذي يتولى علم الهرمنيوطيقا مسؤولية توضيحه»[2].

كما يقول، في بحث الوجود والهرمنيوطيقا: «الهرمنيوطيقا نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالات اللفظية»[3].

إذاً، يمكن استخدام عناصر الهرمنيوطيقا في فهم آيات القرآن، أو

---

(1) نيتشه، م. س، ص 215.

(2) هوى، ديفيد كوزنز، حلقه انتقادى [الحلقة الإنتقادية]، ص 11.

(3) نيتشه، م. س، ص 124.

إجراء مقارنة بينها وبين علم التفسير؛ لأن القرآن لغة مكتوبة أيضاً، كما أن موضوع التفسير هو هذه اللغة المكتوبة نفسها.

3 ـ تنطبق على القرآن، أيضاً، بعض العوامل التي عُدَّت في عداد منطلقات الهرمنيوطيقا، مثال ذلك أن عدداً من الآيات القرآنية يتناقض في ظاهره مع العقل والبراهين العقلية، ولابد من أن تفسر بشكل يجعلها لا تتضارب معه، كالآيات: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[1] و﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾[2] و﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] و﴿لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[4] وما إلى ذلك.

وفي القرآن آيات لا ينسجم بعضها مع بعضها الآخر في ظاهر الأمر، كالآيات: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ و﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ و﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾[5] فهي لا تتفق مع الآية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾؛ وكذلك تتناقض الآيات التي تدعم نظرية التكامل مع تلك التي تؤيد نظرية ثبات الأنواع .

فضلاً عن ذلك، فإن المعايير المتبعة في التفاسير، وكتب أصول الفقه، لإزالة التناقض بين الآيات، وبينها وبين العقل والعلم، تدلّ على وجود هذه المشكلة في الآيات القرآنية أيضاً.

النتيجة: لا يمكن القبول بالرأي الأَّول الذي ينمّ عن إحساس بالهزيمة أمام العلوم الغربية؛ ذلك أنه يتجاهل اختلافات فلاسفة الغرب في المباني، ويناقش بعض البحوث التي تتقاطع مع بعض المبادئ. أما الرأي الثاني الذي يكشف عن ضيق أفق وتعمية للحقائق، فهو أيضاً غير

---

(1) الفتح/ 10.
(2) الأعراف/ 54.
(3) القيامة/ 22.
(4) الفتح/ 2.
(5) القصص/ 88.

مقبول للأدلَّة التي ذكرنا. وعليه، لابد من اختيار طريق وسط لا يفضي إلى الارتباط الشديد، ولايوحي بضيق الأفق، وقصر النظر، فلا بد من مناقشة مسائل الهرمنيوطيقا واحدة واحدة، والأخذ بتلك التي تؤثر في الفهم الأفضل للآيات القرآنية بلحاظ أصول التفسير وشروطه، وترك العناصر التي يستفاد منها في فهم النصوص الأدبية من دون أن يكون لها فائدة في الآيات القرآنية، باعتبارها كلاماً إلهياً، وليس بشرياً. من هذا المنطلق لنا وقفة أولاً مع هرمنيوطيقا «اريك د. هيرش» ومدى توافق أفكاره، أو اختلافها، مع رؤى المفسرين في علوم القرآن، والباحثين فيه.

يعدّ مبحث مجال النص أحد المحاور الأساسية في هرمنيوطيقا هيرش التي تبلورت في إطار الدفاع عن الهرمنيوطيقا الرومانسية، ونقد هرمنيوطيقا هيدغر، وغادامر، إذ ناقش في هذا المبحث مسائل من قبيل الفهم، والتفسير، والنقد، والحكم، والتباين من بين هذه المجالات .

وقبل أن نتطرق إلى نظريات هيرش في هذا المضمار، ومن أجل معرفة أفضل لمعتقداته، من المناسب أن نلقي نظرة عابرة على رؤى شلايرماخر، وديلثي، وهيدغر، وغادامر.

الفهم في الهرمنيوطيقا الرومانسية

على امتداد التاريخ، أثبتت الهرمنيوطيقا فعاليتها وفائدتها في الميادين المختلفة؛ ولهذا فإنها تلبّست بمعانٍ عديدة، ففي المرحلة الأولى كان الكتاب المقدس هو محور هذا العلم فعُرِف على أنه تفسير الكتاب المقدس، رغم أنه كان يعالج موضوع التأويل في معظم الأحيان، وبمضي الزمن اتسع نطاق هذا العلم، ودخلت في حوزته النصوص غير المقدسة التي تتَّصف بالغموض والرمزية[1] .

(1) بالمر، ا. ريتشارد، م. س، ص 463.

وفي المرحلة الثانية، اتضح أن أساليب تأويل الكتاب المقدس تنسجم مع أساليب تأويل سائر النصوص، ويمكن استخدام هذه لتلك وبالعكس، مثال ذلك ما اعتقد به الفيلسوف اليهودي المنشق سبينوزا في عصر العقلانية والتنوير، من أن «معيار تفسير الكتاب المقدس هو فقط ذلك النور العقلي الذي يشترك فيه الجميع»، إلى أن يقول بولتمان في القرن العشرين: «إن الكتاب المقدس يتبع ظروف الفهم نفسها، والأصول اللغوية والتاريخية نفسها التي تستخدم لفهم أي كتاب آخر»[1].

بعد هاتين المرحلتين، أدخل شلايرماخر ـ الذي تأثر بكانت، وسبينوزا، وغيرهما من الفلاسفة الغربيين المتنورين ـ الهرمنيوطيقا في مرحلة جديدة، وعدّها بمثابة علم الفهم اللغوي، وحاول تنظيم علم الهرمنيوطيقا وتقنينه بعد أن كان يعرف في العهود التي سبقته بأنه أكداس من القواعد، ليجعل منه علماً بإمكانه أن يوفر فهماً لكل قول مهما كان نوعه. وقد أراد شلايرماخر بضوابطه الخاصة به أن يحدّ من سوء الفهم[2]، ولهذا تتحول الهرمنيوطيقا في رأيه إلى فنّ الفهم، لتُعرف نظريته بنظرية الفهم[3]، ويصبح السؤال الأساسي في هرمنيوطيقا شلايرماخر هو: «كيف تفهم حقيقة كل الأقوال المنطوق منها والمكتوب؟».

جواباً عن هذا السؤال، يتحدث شلايرماخر، أولاً، عن الفهم، ثم يضع قواعد وقوانين لتفعيل الفهم على أساسها. وهو ينظر إلى الفهم على أنه تكرار تجربة الأعمال الذهنية لمؤلف النص، ويعتقد بأن عمل

---

(1) المصدر نفسه، ص 60.
(2) هوى، كوزنز، م. س، ص 145.
(3) بالمر، أ. ريتشارد، مصدر سابق، ص 95.

الفهم عكس التصنيف، ذلك أن الفهم يبدأ من بيان ثابت جاهز، ويعود إلى الحياة الذهنية التي انبعث منها البيان، فالقائل أو الكاتب يصنع جملة معيّنة، يتغلغل المخاطب إلى تكوينها، وإلى التفكير الذي ركّبها، ليقوم في الحقيقة بعملين اثنين :

1 ـ هرمنيوطيقا لغوية.

2 ـ هرمنيوطيقا نفسية.

ويحصل الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، حيث يتفرع إلى فهمين، يطلق على أحدهما فهم اللغة، وعلى الآخر فهم القائل، وتعمل اللغة هنا مفتاحاً للوصول إلى فهم القائل. يستنتج شلايرماخر أنَّه لا مناص من أن التأويل من الفهم، والفهم من التأويل، رغم أن مراده من التأويل ـ على أكبر الظن ـ ليس التأويل الذي يدخل في إطار الألفاظ والمصطلحات، لتلتقي بالتالي رؤاه مع رؤى غادامر.

الفهم في هرمنيوطيقا ديلثي

عدّ ديلثي علم الهرمنيوطيقا أساساً للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، ورأى أن هذا العلم يمكن أن يصبح قاعدة صالحة، وأرضاً خصبة لكل العلوم الإنسانية. ويبحث علم الهرمنيوطيقا ـ طبقاً لهذا التعريف ـ في الحركة الذهنية للفهم؛ لأن العلم الذي يدخل في عداد العلوم الإنسانية عند ديلثي هو ذلك العلم الذي يمكن فهم موضوعه المعرفي عن طريق الاستيعاب القائم على أساس النسبة المنتظمة بين التجربة أو الحياة والبيان والفهم[1].

ولهذا حاول ديلثي أن يجعل الفهم قوة في الإنسان تتقابل من خلالها الحياة مع الحياة. ويعود هذا الفهم إلى مستوى معرفي أعمق

---

(1) المصدر نفسه، ص 118.

يتضمن إدراكاً للشعر، والتصوير، أو الشيء الحقيقي (اجتماعياً كان أم اقتصادياً أم نفسياً) أكثر من الفهم المتاح، وبالتالي فهو عبارة عن فهم الحقائق الباطنية والحياة نفسها.

وفي هذا الإطار، فقد رأى ديلثي أن ميدان علم الهرمنيوطيقا هو العلوم الإنسانية وليس الطبيعية؛ لأنه يعتقد بوجود اختلاف ما بين الفهم والوصف، فالأول ينطبق على العلوم الإنسانية، فيما يجد الثاني معناه في تعامله مع العلوم الطبيعية. وبالنتيجة فإن ديلثي يقول بضرورة وضع تمايز بين التأويل، والتوصيف، أو التبيين[1]، فالتأويل الذي لا يتنافر مع الفهم هو منهج لدراسة العلوم الإنسانية، والاجتماعية، أما التوصيف فيختص بالعلوم الطبيعية؛ ذلك أن العلوم الفيزيائية والطبيعية تتعاطى مع الأشياء الحسية، ولا علاقة لها بالوعي، والتأويل، والفهم. وعليه، فإن التأويل في هرمنيوطيقا ديلثي مرتبط باللغة ودلالة النص وفكر مبدعه.

الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الحديثة (هيدغر)

يختلف تصوُّر هيدغر للفهم عن أسلافه، فعلم الهرمنيوطيقا في عقيدته هو نظرية الفهم نفسها، غير أن الفهم يتخذ معنىً خاصاً عنده، فقد أخذ يبحث عن تفسير فلسفي لصفات الفهم وشروطه اللازمة، وعرّف الفهم بأنَّه قدرة إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة الشخص، ووجوده في العالم. إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود يمكّن من ممارسة الفهم بالفعل على المستوى التجربي.

---

(1) مورن إدغار، شناخت شناخت (معرفة المعرفة)، طهران، سروش، ص 183.

الفهم هو أساس كل تأويل، وهو مرتبط بالوجود الإنساني، وله حضور في أية عملية تأويل. وعلى هذا يعدّ الفهم ـ من الناحية الوجودية ـ أساسياً وسابقاً على أي فعل وجودي.

البعد الثاني للفهم هو أنه يرتبط بالمستقبل، بوصفه أمراً واقعاً، ما يعطيه صفة الـ (Entwlly fscharakter)، وهي صفة يجب أن تكون أساسية. وعلى هذا فإن الفهم مرتبط بمكانة الشخص (Befindli fschkeit)، بيد أن الفهم نفسه ليس كامناً في الإدراك البحت لمكانة الشخص، وإنما في الكشف عن الإمكانات المتحققة للوجود في متن المكانة الآدمية في العالم. وقد استخدم هيدغر لهذا البعد في فهم مصطلح الوجودية (Existentialism)، وهذا الفهم ـ بالطبع ـ ليس فهم ما وراء الطبيعة وما فوق الوجود الإنساني، بل إنه لاينفصم عن الوجود الإنساني، كما أن هذا الفهم ليس عملاً ذهنياً بل هو نوع من معرفة الوجود. ولهذا، فإن الفهم هو أساس اللغة والتأويل، والتأويل هو عبارة عن إضفاء الصراحة على الفهم[1].

الفهم والتأويل في هرمنيوطيقا غادامر

يوصف الفهم، في هرمنيوطيقا غادامر، كما هرمنيوطيقا هيدغر، بأنه مركز للبحث في الهرمنيوطيقا، ويعتقد غادامر بأن الهرمنيوطيقا لا تشير إلى علم التأويل، أو قواعده، ولا إلى المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية كما هو عند ديلثي، إنما هي فعل فلسفي نواته: كيف تتيسر عملية الفهم وتكون ممكنة؟[2]، ثم ما هو الفهم؟

---

(1) بالمر، ا. ريتشارد، م. س، ص 145.
(2) نيتشه، م. س، ص 339.

رأى غادامر، كما هيدغر، أن الفهم فعل تاريخي، بمعنى أن النص لا يفهم إلاّ في سياق متطلبات العصر؛ ولهذا فإن الفهم يرتبط دائماً بالزمن الحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ. وأن المفسر له فهم خاص يختص بعصره يجب أن لا ينفك عنه ـ بل لا يستطيع ذلك ـ ليقوم بتفسير النص وفاقاً لفهم العصر السابق، وإذا ما فعل ذلك فإن فعله هو بساطة في التفكير حسب غادامر[1].

اللغة، في هرمنيوطيقا غادامر، هي الوجود الذي ينتظم في إطار الفهم؛ ولهذا فإنه يعدّ الفهم والتأويل شيئاً واحداً، وأن محصلة الفهم تكشف عن كينونة لغوية وتأويلية. يقول غادامر: «إننا مدينون للرومانسية الألمانية في تحديد أهمية الحوار اللغوي الفطري المنتظم في أي شكل من أشكال الفهم، فقد علمتنا هذه المدرسة أنّ الفهم والتأويل هما شيء واحد في النهاية»[2].

النتيجة أن تفكيك الفهم عن التأويل، في رأي غادامر، ما هو إلاّ تصوُّر انتزاعي، وأنه لا معنى للفهم والمعرفة، بمعزل عن اللغة والتأويل.

الفهم، في هرمنيوطيقا غادامر، الذي يطلق عليه أيضاً «الزمنية (التاريخية) الجذرية» يتوفر على ثلاثة أبعاد غير منفصل واحدها عن الآخرين:

1 ـ المهارة العملية.

2 ـ المهارة الفهمية.

3 ـ المهارة التفسيرية.

أما في الهرمنيوطيقا الرومانسية، فإن المهارة العملية لم تؤخذ في

(1) بالمر، ا. ريتشارد، م. س، ص 52.
(2) نيتشه، م. س، ص 210.

الاعتبار بوصفها بعداً ثالثاً للفهم، وقد تجاهلها أيضاً هيرش الذي يؤمن بالهرمنيوطيقا الرومانسية.

في هرمنيوطيقا غادامر يوجد اتجاهان لتبيين الفهم الهرمنيوطيقي باعتباره ظاهرة لغوية، هما:

1 ـ يبدأ وصف غادامر للفهم الهرمنيوطيقي بتحليل ظاهرة الحوار، فهو يعتقد أن الفهم ـ ودائماً ـ هو شكل من أشكال الحوار وحادث لغوي يتحقق عبره الارتباط.

2 ـ إن السنن الثقافية (الأدبية والسياسية والقضائية وغيرها) تتوافر على صورة اللغة بمفهومها الواسع، وعلى هيئة نصوص مدوَّنة في معظم الأحيان، وتفسير هذه النصوص يعني البدء بالحوار معها، ومن ثم يقع الفهم في أجواء اللغة، وميزته هو ما أسماه غادامر «النظم اللغوي»[1].

الفهم والتفسير في هرمنيوطيقا هيرش

بعد هيدغر وغادامر لابد من طرح أفكار هيرش في الهرمنيوطيقا، ووضعها على مشرحة النقد، رغم أنه يصنف فكرياً من أنصار الهرمنيوطيقا الرومانسية وبخاصَّة هرمنيوطيقا ديلثي، ويُعدّ منظّر هذه الهرمنيوطيقا والناطق بها.

تتَّصف هرمنيوطيقا هيرش بأهمية بالغة لكونها عارضت هرمنيوطيقا هيدغر وغادامر، وحاول هيرش أن يوجّه الانتقاد لأفكار هذين المفكرين. ومن أكبر الإشكاليات التي وقعت بين هرمنيوطيقا هيرش من جهة وهرمنيوطيقا هيدغر وغادامر، من جهة أخرى، هي قضايا الفهم، والتفسير، والحكم، والنقد.

(1) هوى كوزنز، م. س، ص 162.

لمعرفة نظرية هيرش حيال الفهم والتفسير، لابد من إلقاء نظرة سريعة على مصطلحاته في الهرمنيوطيقا. فلكل نص أدبي ـ لدى هيرش ـ معنىً معيّن، ودلالة، أو مصداق محدد، والنص ـ على هذا الأساس ـ سيتوفر على أربعة مجالات:

1 ـ الفهم.

2 ـ التأويل أو التفسير على رأي بعضهم.

3 ـ الحكم.

4 ـ النقد[1].

يتجسد المعنى في النطاقين: الأول والثاني، فيما تتجسد الدلالة في موضوع المجالين الثالث والرابع .

ويطلق هيرش مصطلح الفهم على المهارة الفهمية، ومصطلح التفسير على المهارة التوضيحية، ويعدّ الخلط بين هذين النطاقين خطأً كبيراً لا يغتفر وقع فيه هيدغر وغادامر.

والمعنى هو موضوع المهارة الفهمية والتوضيحية، ومراد هيرش من المعنى، هو المعنى اللغوي للجمل، والمصطلحات الواردة في النص والمعنى الذي يقصده المؤلف: «أي شيء ينوي الشخص نقله بوساطة سلسلة من العلامات اللغوية المغرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين، أو الاشتراك فيه معهم بوساطة هذه العلامات»[2].

تختلف المهارة الفهمية عن التوضيحية في أن المفسر في الأولى يشير إلى تكوين معنى النص حسب النص نفسه[3]، ويستفيد من معرفة

---

(1) أحمدي، بابك، م. س، ج 2، ص 593.
(2) هوى كوزنز، م. س، ص 84.
(3) المصدر نفسه، ص 117.

المؤلف في الفهم الأفضل للنص. في المهارة الفهمية يتحدد هدف المفسر في معرفة الأساس المعنوي للنص عبر مصطلحات النص نفسه بشكل تفسير النص بالنص[1]. بعد أن يفهم المفسر ويستوعب المعاني والمصطلحات التي يعنيها الناطق والمؤلف، ويريد أن يشرح ما استوعبه وفهمه ويوضحه ويصفه، عليه أن يخرج من مجال الفهم، ويلج في إطار التفسير أو التأويل.

يستخدم المفسر، في مرحلة التفسير، المزيد من المصطلحات، ولا يقيّد نفسه بعبارات النص ومصطلحاته، فهو يطمح إلى توضيح ما فهمه من النص إلى الآخرين، وبلغتهم حتى لو اضطر إلى استخدام مصطلحات لا وجود لها في النص؛ ولهذا فإن هيرش يعتقد بأن ما يُكتب من إيضاحات عملية هو تفسير لا فهم؛ لأن الفهم ـ حسب هيرش ـ يتمّ بعبارات النص، أما التفسير والتوضيح فيخضعان لعبارات المفسّر.

في مرحلة المهارة التوضيحية، يبرز الاختلاف بين التفاسير والتأويلات، لكن فهم معنى النص هو واحد عند الجميع، فجميع المفسرين يتوصلون إلى نوع واحد من الإدراك إزاء نية المؤلف والمعنى النهائي للنص، فيما يختلفون من ناحية المهارة التوضيحية؛ لأنهم لا يلتزمون بمصطلحات النص ويتجاوزونها إلى غيرها من الاصطلاحات، ومع ذلك، فإنه ليس من الضرورة ـ حسب اعتقاد هيرش ـ أن تتناقض هذه التفاسير؛ لأنها تصدر عن افتراض واحد، وهو الفهم المشترك للنص[2].

ويرى هيرش أن مخاطب النص، وكلّ من يفهمه ويستوعب قصد

---

(1) أحمدي، بابك، م.س، ج2، ص 593.

(2) هوى، كوزنز، م.س، ص 84.

المؤلف، عليه قبل كل شيء أن يتوفر على خاصيتين اثنتين؛ لأن أي معنى لا يمكن تفسيره إلاّ بهاتين الخاصيتين:

1 ـ إمكانية التوالد.

2 ـ إمكانية التعيّن.

وفي هذا يقول هيرش: «إمكانية التوالد خاصية في معنى اللفظ تجعل عملية التفسير ممكنة، ولولاها لما كان بمقدور أي شخص آخر أن يحقق المطلوب، وبالتالي لأصبحت عملية الفهم والتفسير مستحيلة. أما قابلية التعيّن فهي خاصية من المعنى وجودها ضروري في حالة وجود شيء مهيّأً للتوالد، فإمكانية التعيّن صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك؛ لأنه في حال عدمها تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة. فالمعنى غير المعيّن ليست له حدود ولا هوية ثابتة، وعندها لا يمكن أن يتطابق مع المعنى الموجود في ذهن شخص آخر»[1].

ولا تعني الخاصية الثانية بالضرورة أن يكون المعنى دقيقاً، فالمعنى في هرمنيوطيقا هيرش يمكن أن يكون معيَّناً لكنه غامض، فتعيُّن المعنى هنا شرط للخاصية الأولى؛ لأنه إذا لم يكن معيناً فلن يستطيع المخاطب بالنص أن يمارس عملية التوليد، ولن يستطيع أن يتصور المعنى الذي يقصده المؤلف، وعليه تصبح عملية توضيح المعنى ممكنة بوجود إمكانية التعيُّن، كما أن قابلية التعيُّن تتحقق بوجود إمكانية التوضيح للمعنى، ففي عبارته أعلاه يقول هيرش: «إمكانية التعيُّن صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك، لأنه في حال عدمه تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة»[2].

يعتقد هيرش أن الخلط بين المهارة الفهمية والتوضيحية، أو

---

(1) ـ المصدر نفسه، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

التوحيد بين الفهم والتفسير في هرمنيوطيقا غادامر، أوجد إشكاليات أمام غادامر من المتعذّر التخلّص منها بسهولة، ذلك أن غادامر يؤمن بأن الفهم والتفسيركليهما زمنيان، ولا يستطيع أن يقضي بالفصل بين المهارتين الفهمية والتوضيحية : «الخلط الديالكتيكي بين المهارتين الفهمية والتوضيحية، من جانب غادامر، أوقعه في تناقضات ومشكلات منطقية، والسعي لإزالة هذا التمايز يؤدي إلى مشكلات منطقية مخجلة حتى أمام أبسط أنواع الأسئلة، نظير السؤال التالي: ماذا يفهم الشارح قبل أن يخوض في شروحه وتوضيحاته؟ تتضح الصعوبة التي يلاقيها غادامر، لدى مواجهته لمثل هذا السؤال، حينما يريد أن يدخل في وصف عملية التفسير وأفقه، فليس بوسعه أن يقول: إن المفسر يفهم المعنى الأصلي للنص؛ لأن ذلك يعني تجاهل زمنية الفهم وتاريخيته، كما أنه لا يستطيع أن يقول: إن المفسر يفهم شرحه وتوضيحه الذي يأتي لاحقاً؛ لأن هذا القول لا معنى له»[1].

للنص في هرمنيوطيقا هيرش دلالة بالإضافة إلى المعنى الذي يعدّ موضوعاً لمجالي الفهم والتفسير، والنص ـ على حد تعبير غادامر ـ ينطوي على «معنىً لفظي» وآخر «باطني»، والمراد بالأول إمكانية التوصل إليه بالتحليل اللغوي الدقيق، وبالثاني هو ما يوفره النص من معنى معاصر.

ويعتقد هيرش أن من أعظم أخطاء غادامر، أنه عدَّ هذين العنصرين شيئاً واحداً، ولم يستطع أن يكتشف ضرورة إجراء تقييم معاصر للماضي؛ لأن الحاضر ينطلق من حاجات وعلاقات جديدة، ويتطلب فهماً منفصلاً للعصور السالفة. هذا السبب أدى إلى اختفاء مستمر للماضي في هرمنيوطيقا غادامر، وإذا أريد له الظهور، فلا بد من توسيط حاضر هو بدوره عرضة للتغير باستمرار.

(1) المصدر نفسه، ص 143.

الهرمنيوطيقا، في أفكار هيرش، تنحصر في معنى النص، بينما يخرج عن حيّزه المعنى الباطن، أو الدلالة، والمصداق على حد تعبير بعضهم، وبالتالي، فإن من بين الأدوات الأربع للنص تدخل في إطار الهرمنيوطيقا تلك التي موضوعها المعنى اللفظي للنص، أما الأدوات الأخرى كالحكم والنقد التي موضوعها الدلالة، فهي خارجة عن نطاق الهرمنيوطيقا. ويعني الحكم مقارنة النص مع مسائل ومعارف من خارجه، فيما يعني النقد شرحاً دقيقاً ونظرياً للنتائج التي يتمّ الحصول عليها عبر عمليات ذهنية كحكم على النص. بعبارة ثانية: ثمة علاقة بين الحكم والنقد أشبه بالعلاقة بين الفهم والتوضيح والتفسير، ومثلما يوجد فهم واحد وتفاسير مختلفة في حالة المهارة الفهمية، والمهارة التَّوضيحيَّة، هناك أيضاً حكم واحد مع تعدد النقد واختلافه.

هرمنيوطيقا هيرش من منظور البحث القرآني

تستخدم، في الهرمنيوطيقا الرومانسية والحديثة، بكثرة، مصطلحات من قبيل الفهم والتفسير، أو التأويل، والحكم، والنقد، والمعنى، والدلالة، كما تستخدم هذه المصطلحات بوفرة في التفاسير ومصادر البحث القرآني، مع ملاحظة أن الاستخدام قد يكون مشتركاً في بعض جوانبه، ومختلفاً في جوانب أخرى في الهرمنيوطيقا، وفي التفسير.

قبل أن نخوض في نقاط الالتقاء والافتراق في معنى هذه المصطلحات واستخدامها في الثقافة القرآنية، والتفسير، وفي الهرمنيوطيقا، من اللازم أولاً أن نسلّط الضوء سريعاً على هذه المصطلحات في التفاسير؛ وبطبيعة الحال، فإن توضيح البحث وإبراز نقاط الاختلاف والاشتراك قد يضطرنا إلى طرح مباحث إضافية ذات ارتباط بهذه المصطلحات تعين القارئ على التعمُّق في البحث .

تعريف الفهم

استخدمت التفاسير والمصادر القرآنية مصطلح الفهم بكثرة، وكان الكلام يدور تارة على فهم الآيات القرآنية، وأخرى على قواعد الفهم وشروطه. يعدّ العلامة الطباطبائي الفهم نوعاً من أنواع الإدراك مثله مثل الظن، والشعور، والذكر، والعرفان، إلخ... ويقول في تعريفه: «الفهم نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه»[1].

ويقول عبدالجبار زاير في تعريفه: «الفهم معناه الألفة مع الشيء، فتقع به المعرفة بالقلب، فهو تصوُّر عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع أو الإشارة، وقيل: إدراك خفيّ دقيق، فهو أخص من العلم، بمعنى علم يعتمد على شيء؛ لذا لا يصح أن يوصف به الله تعالى؛ لأن الإدراك في الفهم متفاوت»[2].

إمكان فهم آيات الوحي

ثمة رؤى كثيرة بين المفسرين والباحثين في علوم القرآن، إلى إمكانية فهم القرآن، منها:

أولاً ـ يرى عدد من المحدِّثين أن فهم آيات القرآن وقف على «من خوطب به» وسواهم عاجزون عن فهمها، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى روايات يُفهم من مضمونها ما ذهبوا إليه[3].

يردّ المعارضون لهذا الرأي بأنَّ هذه الروايات، لو صحت سنداً ودلالة، فإنها تحصر الفهم الأفضل للقرآن بصنف خاص من الناس، أو

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج2، ص 24.

(2) زاير، عادل عبدالجبار، معجم الفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية، ص 24.

(3) الخوئي، أبوالقاسم، البيان، ص 267.

فهم القرآن بالشكل الذي يؤدي حقه، ومعرفة ظاهره، وباطنه، وناسخه، ومنسوخه، وما يرتبط بذلك[1].

ثانياً ـ تقسم طائفة ثانية، من باحثي العلوم القرآنية، الآيات إلى صنفين: المتشابهة والمحكمة، وترى أن الآيات المحكمة قابلة للفهم لجميع المسلمين، أما الآيات المتشابهة فتقسمها بدورها إلى عدة أقسام:

أ ـ الآيات المتيسِّر فهمها للجميع

ب ـ الآيات التي يتعذَّر فهمها إلاّ على بعض الأفراد

ج ـ الآيات التي يتعذَّر فهمها على الجميع[2]

ثالثاً ـ يعتقد كثير من المفسرين والباحثين، في العلوم القرآنية، أن جميع الآيات، محكمها ومتشابهها، ممكنة الفهم، ولا توجد آية قرآنية يستعصي فهمها.

يقول العلامة الطباطبائي: «وليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة، وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم»[3].

ومن أنصار هذا الرأي أيضاً آية الله الخوئي؛ حيث يقول: «لا شك في أن النبي لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنه تكلّم بما

---

(1) المصدر نفسه، ص 298.
(2) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج3، ص 40.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 4.

ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره»[1].

استندت هذه الفئة، إثباتاً لرأيها، إلى العقل والنقل، ورأت أن عدم فهم القرآن يتناقض وصفاته، ومنها كونه «هدى» و«نور» و«مبين»[2]، وعدّت الآية الآتية بأنها تبرهن إمكانية فهم جميع الآيات [3]: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[4].

أقسام الفهم

يقسم كثير من المفسرين والباحثين فهم القرآن، إلى نوعين: فهم عادي عرفي، وفهم علمائي واعٍ. ويرى هؤلاء أن بعض المعارف الإلهية التي نزلت على قلب النبي ﷺ في قالب لفظي هي خارج نطاق الحس والتجربة، والمادة، ومن ثم فإن فهم عامة الناس لها لا يتجاوز الحالة السطحية المادية، بحيث يفهمون الآيات بما لا ينسجم مع الإرادة الإلهية. في مقابل هذه الأكثرية هناك من يفهم الآيات القرآنية وفق مبانٍ محدَّدة، وشروط خاصة. ومثالاً على ذلك، هناك تباين كبير بين الفهمين في شأن الآية الكريمة ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ والآية ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، حيث يؤمن الحشوية، والمشبهة وجماعة من أهل الحديث أن ظاهر الآية حجة، ولا داعي لمعرفة مرتكزات التفسير وشروطه، والأخذ بالاعتبار القرائن المقامية والكلامية، سواء كانت هذه القرائن متصلة بالجملة، أم منفصلة عنها، لكن العلامة الطباطبائي يقول: «إن هذه القرائن ـ كالآية التي تفسر الآية الأخرى ـ لها تأثير كبير في بلورة

---

(1) الخوئي، أبوالقاسم ،م.س، ص 263.
(2) الطباطبائي، محمد حسين، م. س، ج 3، ص 35.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص 74 و ج 5، ص 20.
(4) النساء/ 82.

الظاهر، خاصة وأن الكلام الإلهي يصدّق بعضه بعضاً، ويسند بعضه بعضاً[1].

كما يقول عن عقيدة الحشوية والمشبِّهة: «وقول بعضهم: إن الله سبحانه خاطبنا في كلامه بما نألفه من الكلام الدائر بيننا، والنظم والتأليف الذي يعرفه أهل اللسان... فليس على من يؤمن بالله ورسوله، إلاّ أن يأخذ بظواهر البيانات الدينية، ويقف على ما يتلقاه الفهم العادي من تلك الظواهر من غير أن يؤولها، أو يتعداها إلى غيرها.. وهذا ما يراه الحشوية والمشبِّهة، وعدة من أصحاب الحديث»[2].

ويقسم العلامة الطباطبائي الفهم إلى: عادي وغير عادي، ويرى أن الفهم العادي يحجزنا عن الوصول إلى القصد الإلهي: «إن الاتكاء والاعتماد على الأنس والعادة في فهم معاني الآيات يشوّش المقاصد منها ويختلّ به أمر الفهم، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وهذا هو الذي دعا الناس إلى أن لا يقتصروا على الفهم العادي، والمصداق المأنوس به في الذهن في فهم معاني الآيات»[3].

ليس للفهم نهاية

يعتقد المفسرون والباحثون، في العلوم القرآنية، واستناداً إلى روايات المعصومين (عليهم السلام)، أن لآيات القرآن، إضافة للظاهر، سبعة بطون، أو سبعين باطناً، كما في بعض الروايات، وتتطلب هذه البطون المتعددة غير فهم، وإلاّ لما كان لها مسوّغ. واستنتج بعض المفسرين من بعض الآيات أن جميع العلوم التي يحتاج إليها الإنسان متوافرة في الآيات القرآنية التي يمكن أن تُزوِّدنا بآلاف الأنواع من

(1) راجع: الطباطبائي، الميزان، ج1، ص 367.
(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 265 و 266.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 4.

العلوم. هذا الاستنتاج دفعهم إلى القول: إن لكل آية (60,000) فهم، وما بقي أكثر مما توصلنا إليه[1]. وبالطبع، فإن تعدد الفهم يدل على تعدُّد المعاني.

يرى العلامة الطباطبائي أن للقرآن معاني كثيرة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض: «اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة، بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلاّ من حُرم نعمة التدبُّر»[2].

وبعد بحث مستفيض في الظاهر والباطن، يقول الزركشي: «إن ميدان فهم الآيات واسع جداً»، ويستنتج في النهاية: «إن كلام الله تعالى لا غاية له»[3].

التفسير

للتفسير معنيان: لغوي واصطلاحي، فهو يعني لغوياً الإيضاح والتبيين والإظهار.

وعرف اصطلاحاً بـ:

- «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[4].

- «علم يُبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد، من حيث دلالته على مراده»[5].

---

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 290.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج 3، ص 48.

(3) الزركشي، م.س، ج 2، ص 291.

(4) الطباطبائي، محمد حسين، م. س، ج 1، ص 4.

(5) الزمخشري، جار الله، الكشاف.

ـ «علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[1].

ـ «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»[2].

ـ «وهو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيّها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصّها وعامّها ومطلقها ومقيّدها ومجملها ومفسرها. . .»[3].

علاقة الفهم بالتفسير

لا يوجد، في التفاسير، أو البحوث القرآنية، بحث يناقش العلاقة بين الفهم والتفسير، وعليه إذا أردنا أن نستقرئ موقف المفسرين والباحثين من هذا الموضوع، فليس أمامنا إلاّ أن نفتش عن حالات استخدام هذين المصطلحين في الثقافة القرآنية لنعثر على هذه العلاقة، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الآثار القرآنية إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: يستفاد من بعض المؤلفات أن للفهم والتفسير إطارين منفصلين، إذ يضم إطار الفهم معاني الآيات ومفاهيمها والدلالة التصوُّرية ـ حسب تعبير الأصوليين ـ، فيما يمتدّ نطاق التفسير إلى ميدان أوسع ليشمل القصد الإلهي من الآيات. ويستطيع كلّ من له معرفة بالآداب العربية أن يفهم معاني الآيات كلها: «وليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام، ومن

(1) الزرقاني، عبدالعظيم، مناهل العرفان، ج 2، ص 6.
(2) الزركشي، م.س، ج1، ص 13.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص 283.

شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن، كالآيات المنسوخة وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم»[1].

مقابل الفهم، فإن التفسير الذي يتعلق بالقصد الإلهي لا يستطيع الخوض فيه إلاّ من تتوافر فيه الشروط اللازمة، والتفسير ـ بناءً على هذا الرأي ـ ليس مفتاحاً للفهم، وإنما يمكن فهم الآيات، حتى لو لم يُصر إلى تفسيرها مسبقاً.

هذا التصور للعلاقة بين الفهم والتفسير يأخذ به كذلك أولئك الذين يعرفون التفسير بأنه كشف القناع عن المستور؛ لأن التفسير ـ حسب هذا التعريف ـ يستعمل حينما يراد الكشف عن أمر غامض. وعليه، فإن ظواهر الآيات القرآنية هي من الفهم وليس من التفسير: «على الجملة حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتصلة والمنفصلة من الكتاب والسنة أو الدليل العقلي، لا يُعد من التفسير بالرأي، بل ولا من التفسير نفسه»[2].

لا يمكن الاستنتاج بأن الفهم ممكن قبل التفسير لدى تلك العدة من الباحثين الذين يعتقدون بالحاجة إلى نوع من التفسير لفهم ظاهر الآيات، وحمل اللفظ على المعنى الظاهري مادامت قد رأت أن فهم الظاهر يستحيل من دون تفسير.

المجموعة الثانية : يلاحظ، في مؤلفات عدد من الباحثين، أنهم عدّوا التفسير مفتاحاً لفهم الآيات القرآنية: «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به»[3]. كما يرى الزركشي أن

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج1، ص 49.
(2) الخوئي، أبوالقاسم، م.س، ص 269.
(3) الزركشي، م.س، ج 2، ص 290.

التفسير هو الباب الذي يفضي إلى الفهم: «ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لابد منها للفهم»[1].

بعد تقسيمه التفسير إلى منهجين: تجزيئي وموضوعي يرى الشهيد الصدر أنَّ هدف التفسير التجزيئي هو فهم مدلول الآيات: «فالمنهج التجزيئي في التفسير، حيث إنه كان يستهدف فهم مدلول اللفظ»[2].

يشترط الزرقاني، في فصل «فضل القرآن والحاجة إليه» من كتاب «مناهل العرفان»، العمل بتعاليم القرآن بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: «نهضة الأفراد والأمم لا يمكن أن تكون صحيحة عن تجربة، ولا سهلة متيسرة ولا رائعة مدهشة، إلاّ عن طريق الاسترشاد بتعاليم القرآن ونظمه الحكمية، التي روعيت فيها جميع عناصر السعادة للنوع البشري على ما أحاط به علم خالقه الحكيم، وبديهي أن العمل بهذه التعاليم لا يكون إلاّ بعد فهم القرآن وتدبُّره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارع المعجز، وهذا لا يتحقَّق إلاّ عن طريق الكشف والبيان لما تدل عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسميه بعلم التفسير»[3].

سبق أن قلنا: إن الفهم مقدّم على التفسير على ما يستفاد من بعض المؤلفات، فيما ذهب آخرون إلى تقديم التفسير على الفهم، إلاّ أن كل الدلالات تشير إلى أن الفهم المقدم على التفسير هو الفهم العادي، فيما يوصف الفهم الذي لا يتحقق إلاّ بعد التفسير، بالفهم الواعي.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 291.
(2) الصدر، محمد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعي، ص 11.
(3) الزرقاني، عبدالعظيم، م.س، ج 2، ص 8.

مثال ذلك ما كتبه العلاَّمة الطباطبائي من أنَّ جميع الآيات يمكن فهمها، وليس بينها آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد. ثمَّ يعود بعد صفحات ليقول: إن هذا هو الفهم العادي الذي يعتمد على الأنس والعادة في فهم معاني الآيات، وهو يشوش المقاصد ويختلّ به أمر الفهم كما أوردنا[1].

حتى أن المجموعة الأولى التي ترى أن حمل الآيات على ظاهرها يحتاج إلى التفسير أيضاً، لا تنكر الفهم العادي للآيات قبل تحقُّق عملية التفسير.

إضافةً إلى هذه الشواهد والدلالات، ثمة قرائن تخص المجموعة الثانية، فإن قول الزركشي: «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به» أراد به أن الفهم المحتبس هو الذي يحتاج إلى التفسير، ولا حاجة له إذا كان الفهم غير محتبس.

وفي مؤلفات الشهيد الصدر ثمة أدلَّة تشير إلى أن قصده من الفهم بعد التفسير هو فهم العالم الواعي، فهو يقول بعد عدة فقرات من العبارة التي ذكرنا: «ومن حيث إن فهم مدلول اللفظ كان في البداية ميَّسراً لعدد كبير من الناس. . .»[2].

الفهم والتفسير: الالتقاء والافتراق

1 ـ صنَّفنا في ما سبق من البحث، الفهم في التفسير إلى ابتدائي ونهائي، أو عرفي وواعٍ، الفهم المترتب على التفسير ـ من هذين النوعين ـ والذي يتبلور وفق ضوابط وشروط معينة هو الحجة والمعتبر في جميع

(1) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج1، ص 11.
(2) الصدر، محمد باقر، م.س، ص 11.

الآيات القرآنية، أما الفهم الذي يتقدَّم على التفسير، ومن دون أن يعتمد على ضوابط خاصة، فهو ليس حجة في جميع الآيات، وإنما له قيمة برأي بعض المفسرين، وحيال بعض آيات القرآن فقط.

عدَّ هيرش، في كتاباته، مصطلح الفهم أحد مجالات النص الأدبي، حيث أسماه المهارة الفهمية، أو الدقة الفهمية. ولا يقابل الفهم في هرمنيوطيقا هيرش الفهم الابتدائي، أو العرفي عند المفسرين، ذلك أن المهارة الفهمية التي تعدّ واحدة من المجالات الرئيسية في أي نص أدبي، تحكي في ما يبدو من اسمها عن وجود تخصُّص، وتبحّر عند المفسّر، والمخاطب في عملية الفهم، وهذا التخصُّص نفسه ينطوي على وعي خاص وضابطه معيّنة. وعليه، فإن الفهم في هرمنيوطيقا هيرش؛ يماثل إلى حد ما الفهم الواعي الناتج عن التفسير. قلنا«إلى حد ما» لأن الفهم النهائي أكثر عمقاً وأوسع تبحُّراً من فهم هيرش، إذ يطرق المفسر في الفهم النهائي أموراً لا وجود لها في هرمنيوطيقا هيرش؛ لأن هذا الأخير يعتقد بأن نطاق الهرمنيوطيقا لا يتسع لأكثر من نظرة باطنية إلى النص، فيما لا يستطيع المخاطب أن يستفيد من معلوماته الخارجية في فهم النص، وإذا ما فعل ذلك، وقارن النص بمعارف أخرى، تجاوز الهرمنيوطيقا، وحطّ في مرحلة الحكم والنقد.

2 ـ ما أُطلق عليه في الهرمنيوطيقا المهارة الفهمية، أو الدقة الفهمية، اتخذ في عرف المفسرين عنوان التفسير، غير أن هناك أوجه شبه واختلاف بين المصطلحين.

أوجه الشبه:

1 ـ الفهم والتفسير كلاهما يحاول التوصُّل إلى نوايا المتكلم ومقاصده.

2 ـ الموضوع، في المهارة الفهمية والتفسير، هو مجموعة

المصطلحات والعبارات التي يتكون منها النص، لإرشاد المخاطب والمفسر لمعرفة نوايا المتكلم .

3 ـ يعتقد هيرش، مثله مثل المفسِّرين، بوجود ارتباط بين المعنى والقصد، فالمعنى هو ما يريد المؤلف إيصاله: «المعنى أمر يرتبط بالقصد لا بالكلمات». و«كل معنى لفظي هو أنموذج للقصد، ونوع من المعنى الكامل الذي تكمن فيه الإرادة أو النية»[1].

أوجه الاختلاف:

1 ـ في المهارة الفهمية يستخدم هيرش منهجاً واحداً لفهم النص، وفيه يستعين المخاطب بمصطلحات النص وعباراته لفهم النص، ولا يحقّ له أن ينظر إلى النص من خارجه، وإذا ما فعل ذلك واستعان بمعارف ومعلومات خارجة عن النص خرج عن الهرمنيوطيقا، ودخل دائرة الحكم والنقد.

يقول هيرش عن ضرورة فهم النص من النص نفسه: «ليس مناسباً، وحسب، لفهم أي كلام أن يستند الفهم إلى الكلام نفسه، بل يُعدّ ضرورياً ولازماً. فمن غير الممكن طرح معاني نص معين في إطار مفاهيم مختلفة، إلاّ أن يكون النص قد تمّ فهمه مسبقاً استناداً إلى مفاهيمه»[2].

ويقول لمن يعتقد باستحالة التوصل إلى فهم نص معين، اعتماداً على النص نفسه وأن الفهم يجب أن يرتكز على مفاهيم أخرى: «أساساً، لو أريد أن ينسب المعنى اللفظي إلى النص، فلابد من أن يصار إلى تحليل المعنى على أساس النص نفسه»[3].

---

(1) هوى، كوزنز، م.س، ص 87.
(2) المصدر نفسه، ص 80.
(3) المصدر نفسه، ص 81.

يتبع هيرش، في هذا المنهج للفهم الذي يمكن أن نُطلق عليه فهم النص بالنص، قواعدَ معيَّنة، ميزاتها في التفسير البحث في السياق، وتناسب السور، واستخدام مباحث الألفاظ في علم الأصول، ودراسة الحالة النفسية للمؤلف، والخلفية التاريخية لعمله.

مقابل هذا المنهج، يستخدم الكثير من المفسرين والباحثين أساليب وطرقاً كثيرة في تفسير الآيات، بعضها من النص نفسه، وبعضها من خارجه، باستثناء العلاَّمة الطباطبائي الذي يعدّ تفسير القرآن بالقرآن هو المنهج الصحيح للتفسير، ويعتقد كما هيرش أنه ينبغي تفسير النص بالنص أولاً، ثم تقارن الآية مع ما هو خارج النص من معارف.

ويكشف لنا تاريخ التفسير والمتون المتخصِّصة، في هذا المجال، أنَّ المفسرين استعانوا بمناهج مختلفة لفهم القصد الإلهي، منها: تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالروايات، والتفسير العقلي، والتفسير الفلسفي، والتفسير الأدبي، والتفسير العلمي، وغيرها.

وينطلق كثير من المفسرين من عقيدة فحواها أن بلوغ القصد الإلهي لا يتحقق عبر الانفراد بمنهج تفسيري واحد من دون غيره، بل يفترض أن تُفسَّر الآيات القرآنية بأساليب كثيرة؛ لأن المنهج الواحد ـ كالنص بالنص مثلاً ـ لا يوصل إلى فهم المراد الإلهي؛ لأنه ليس من الضرورة أن تكون الآيات القرآنية، متشابهة الدلالة، كما أنه لا يمكن للتفسير الروائي أن يحقق الفهم المطلوب والوافي للقارئ؛ لأن الروايات التفسيرية محدودة جداً، ناهيك عن أن كثيراً من هذه الروايات لا تتوافر فيها الشروط اللازمة.

2 ـ الفارق الآخر، بين المهارة الفهمية ومصطلح التفسير المألوف، يتعلَّق بالشروط والضوابط التي يتوفر عليها المخاطب والمفسر. فالعلوم الضرورية لاستيعاب القصد الإلهي أكثر كماً وكيفاً من

الشروط التي يجب توافرها في مفسِّر النص الأدبي، ذلك أن مخاطب مثل هذا النص يجد نفسه أمام نصوص فكرية أملاها إنسان مثله ذو قدرة محدودة، ومن ثم فإن المفسِّر لا يرى نفسه محتاجاً إلى الكثير من المعلومات لكي يؤديِّ للنص حقه في التفسير، مثال ذلك: لا يحتاج مفسر النص القانوني سوى إلى الشروط العامة لفهم أي نص إضافة إلى معرفة وافية بالقانون، فيما يتطلب الوحي ولا سيما القرآن الكريم ـ وهو كتاب هداية، وتبيان، وموعظة، وذكر، وشفاء، ويضمّ بين دفتيه علوماً جمة ـ لتفسيره معلومات وافرة جداً، من بينها اللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، وأصول الفقه والكلام، والعلوم التجريبية، والإنسانية وما إلى ذلك.

3 ـ الميزة الأخرى التي تميِّز الفهم، في هرمنيوطيقا هيرش من مصطلح التفسير، هي أن الفهم صامت ساكت على حد تعبيره، أما التفسير الذي يوضح موضوع الفهم فيتّسم بكثرة الكلام ، غير أن هذا الحكم لا يصدق على التفسير المتعارف عليه ، فيمكن أن ينطبق على تفسير آي القرآن ما عبّر عنه هيرش بأنه صامت، كما يمكن أن يكون مكثاراً. فبمقدور المفسِّر أن يُجِري عملية التفسير في ذهنه مع مراعاة جميع الشروط والضوابط اللازمة، من دون أن يكون لتفسيره صورة خارجية، مع أنه يستطيع أن يعرض ما فسّره كتابة أو كلاماً. غير أن هذا المصطلح يستخدم عادة حينما يضع المفسر للنص صورة خارجية معروضة على الآخرين، بعد أن يدرس هذا النص، ويناقشه في ذهنه، وينظّم أفكاره في شأنه، والمفسِّر ـ على هذا الأساس ـ هو من يفسّر القصد الإلهي من النص ويعرضه بصورة مكتوبة، أو في خطبة .

4 ـ موضوع المهارة الفهمية ـ حسب هيرش ـ هو المعنى اللفظي، ويعني به: «أي شيء يقصد الشخص نقله، عبر سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين أو الاشتراك

فيه معهم بوساطة هذه العلامات»[1]. أما موضوع التفسير المألوف، فهو آيات القرآن، وهي تتوفر على ثلاث دلالات يمكن أن تنطبق إحداها مع الأخريين في حالات، ويمكن أن لا تنطبق. فقد تتوحد الدلالات التصورية، والتصديقية، والجدية في بعض آيات القرآن الكريم، وقد تفترق في آيات أخرى، ويعبّر المفسرون عن المدلول التصوري من بين هذه الثلاثة بالمعنى اللفظي من دون الآخَرين. وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار معنى اللفظ، بأنه قصد المؤلف كما يعتقد هيرش، فلربما تحتوي الألفاظ على معانٍ لا تعبّر عن قصد الله.

5 ـ خلافاً لجماعة من علماء الهرمنيوطيقا التي تعدّ القصد، بالنسبة للأثر أمراً خارجاً عنه لا يدخل في فهم النص، يؤمن هيرش بنيّة المؤلف ويفترض في هرمنيوطيقاه، أنَّ المعنى اللفظي؛ أي القصد الذي يبتغيه المؤلف في عباراته معيّن وواحد، وعليه يكون الفهم ـ وموضوعه المعنى ـ واحداً؛ أي أن للجميع فهماً واحداً إزاء نص معيّن، غاية الأمر أنهم يختلفون في عملية التوضيح والشرح. ولما كانت عبارات التفسير لنص معيّن عند مفسّر ما تختلف عنها عند مفسر آخر، فإن المخاطب يتوهم أنَّ فهم الأول يختلف عن فهم الثاني للنص، وهو توهّم لا حقيقة له؛ لأن هناك فهماً واحداً يشترك فيه الجميع لنص معين، لكن توضيحه يختلف من شخص لآخر؛ لأن الاستعانة تتمّ بغير مفردات النص وعباراته. ولو كان بوسع المخاطب أن يستوعب فهم المفسرين، بصيغة أخرى غير اللغة بمعناها الخاص، لما وُجد أي اختلاف في ما بينهم. إذاً في النظرية القصدية التي يؤمن بها هيرش تعدّ نية المؤلف هي المرتكز الذي يُستَند عليه للحكم على التعابير التي لا تنسجم مع النص[2]؛ لأن

(1) المصدر نفسه، ص 84.
(2) المصدر نفسه، ص 100.

القصد ـ حسب هيرش ـ ليس أمراً خارجياً عن الأثر، وإنما هو في ذاته[1]. ويتفق المفسرون مبدئياً مع هيرش في ما ذهب إليه؛ أي أن لله تعالى في آياته قصداً معيّناً، وأن أي كلام يُطلَق يراد منه التفهيم؛ لكنهم يختلفون معه في موضوع المعنى الواحد، فبينما يرى هيرش أن للنص الواحد معنىً واحِداً يمكن لمفسره أن يتوصل إليه في نطاق النص، وما يفهمه منه ـ عبر دراسة نفسية معرفيه لها جذورها في الهرمنيوطيقا الرومانسية ـ، هو قصد المؤلف الذي لن يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والحالات، يعتقد المفسرون بأن لهذا المعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتبعة فيه، فللآيات القرآنية معانٍ كثيرة يمكن اكتشاف المزيد منها مع تطور الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أن هذه المعاني المعروف منها، وغير المعروف، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضية، وإلاّ لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهي بحكم عرضيتها وتقاطعها.

نطاق التفسير

التفسير، أو التأويل على بعض التراجم، هو المجال الثاني لأي نص بعد الفهم. ويرى هيرش أن المفسر، أو المخاطب، وبعد أن يفهم النص، والقصد الذي أراده مؤلفه يبدأ بعملية الشرح والتوضيح .

ولمّا كان الفهم، أو المهارة الفهمية في هرمنيوطيقا هيرش، هو نفسه التفسير المألوف، فإن تفسير ما بعد مرحلة الفهم أو تأويله حسب

(1) المصدر نفسه، ص 102.

منظور هيرش، لا يماثل مرحلة التفسير المتداول عند المفسرين؛ لأن التفسير المألوف هو كشف القصد الإلهي، فيما يعدّ التفسير، أو التأويل ـ وهو المجال الثاني للنص عند هيرش ـ، توضيح ما استوعبه وفهمه المفسر ليس إلا. وعليه، فإن مصطلح التفسير عند هيرش يعني التوضيح، والشرح والوصف، وهذا هو المعنى نفسه الذي قصده علماء اللغة من مصطلح التفسير. ونستنتج من البحث أن التأويل ليس مرادفاً دقيقاً لمصطلح (Interpretation) (في حالة استخدام هيرش له على الأقل)؛ لأنه لا ينطبق عليه المعنى لا لغة ولا اصطلاحاً، إلاّ إذا عَدَدْنا التفسير مرادفاً للتأويل كما يرى ذلك بعض المفسرين.

نتيجة البحث السابق

اتضح، من خلال حديثنا عن المهارة الفهمية، والتفسير المألوف، وأوجه الالتقاء والافتراق بين الاثنين، أن المفسرين كما هيرش لا يرون أنَّ مجال الفهم هو نفسه نطاق التفسير، بمعنى أن المفسر يستطيع أن يتوقف عند مرحلة الفهم من دون أن يتجاوزها إلى الوصف والشرح، ويحتفظ بفهمه للنص لنفسه من دون أن يبادر إلى كتابته، وتوضيحه للآخرين، ويستطيع أن يفعل غير هذا، ويقوم بنقل فهمه للنص للآخرين عبر تفسيره وتوضيحه.

من هنا، فإن رأي المفسرين، في هذا الخصوص، أقرب إلى هيرش منه إلى هيدغر وغادامر اللذين يعتقدان أن الفهم نفسه هو التفسير، وليس ثمة أداة غيره للنص الأدبي.

ولابد من أن نقول هنا: إن تصوُّرنا لفكرة هيدغر وغادامر عن الفهم والتفسير مأخوذ عمَّا قدَّمه لنا هيرش عن المصطلحَين، وحقيقة الأمر أنه من غير الواضح تماماً ما إذا كان الفهم الذي يعدّه غادامر التأويل نفسه، هو التأويل نفسه الذي تتناوله هرمنيوطيقا هيرش، أو أنَّهما واحد

في النتيجة على الأقل. أضف إلى ذلك أن غادامر لا يعدّ الفهم، والتفسير، أو التأويل، أمراً واحداً منذ البداية، فهو يقول: «إن الفهم والتأويل، في نهاية المطاف، هما شيء واحد»[1] والفصل بينهما مجرد تصور انتزاعي.

من خلال الشبهة التي يثيرها هيرش على الهرمنيوطيقا الجديدة ومسألة الفهم والتفسير عند غادامر، يظهر أن تصوره للتأويل، أو اللغة في هرمنيوطيقا غادامر، هو نفسه توضيح موضوع الفهم ووصفه، فهو يقول: «إن السعي لفهم هذا التمايز (بين المهارة الفهمية والمهارة التوضيحية) يؤدي إلى مشاكل منطقية مخجلة حتى أمام أبسط أنواع الأسئلة مثل: ماذا يفهم الشارح قبل أن يبدأ في شرحه وتوضيحه؟ وتظهر الصعوبة التي يلاقيها غادامر، لدى مواجهته لهذا السؤال، حينما يريد أن يدخل في وصف عملية التفسير وأفقه، فليس بوسعه أن يقول: «لأن المفسر يفهم المعنى الأصلي للنص»؛ لأن ذلك يعني تجاهل تاريخية الفهم. كما أنه لا يستطيع أن يقول: «إن المفسر يفهم توضيحه الذي يأتي لاحقاً؛ لأن ذلك كما هو واضح قول لا معنى له»[2].

فإذا صحّ تصور هيرش لرأي غادامر، وكان الفهم، والتأويل، في هرمنيوطيقا غادامر، هو الفهم والتفسير نفسيهما، بمعنى التوضيح والشرح أصبحت الشبهة المثارة من قبل هيرش ممكنة، وبالتالي أصبح من العسير على غادامر وأنصاره تقديم رد مناسب، إلاّ أن يصار إلى توضيح تاريخية الفهم من الناحية الوقتية على الأقل، فإذا كانت المسافة الزمنية الفاصلة بين التفسير والفهم ـ على سبيل المثال ـ عدة دقائق فهل يتقاطع هذا مع تاريخية الفهم؟ ثم ما هي المدَّة التي تؤدي إلى تفاوت

---

(1) نيتشه، م.س، ص 210.

(2) هوى، كوزنز، م.س، ص 143.

الفهم، وتقحم المسألة الزمنية فيه؟ يظهر من خلال التدقيق في هرمنيوطيقا غادامر وحتى هيدغر أنَّ الفهم الذي يقصده الأول، والتأويل الذي عناه لا ينطبق مع الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الرومانسية، ولا يمكن القيام بعملية النقد والمناقشة لآراء غادامر وهيدغر، ذلك أن نقد الهرمنيوطيقا الجديدة يتعذر قبل معرفة مرتكزاتها وأصولها، وعندئذ يمكن أن نحكم على مساوقة الفهم للتفسير أو تفكيكه.

إن الفهم في هرمنيوطيقا هيدغر وغادامر ليس عملاً ذهنياً، وإنما هو فعل وجودي معرفي، كما أنه يعدّ فعلاً تاريخياً، حيث يمكن فهم أي نص بطرق مختلفة حسب المقتضيات الزمنية، ويرتبط الفهم بالزمن الحاضر دائماً، ولا وجود له خارج التاريخ، وليس بوسع المفسر أن ينفصل عن هذا الفهم، ولما كان الفهم الحالي يختلف عن الفهم السابق، وجب على المفسر أن يعالج النص وفق الفهم المعاصر، ويرى غادامر أن هذا الفهم عبارة عن ظاهرة زمنية تاريخية:

أولاً: وصف غادامر للفهم الهرمنيوطيقى يبدأ من ظاهرة الحوار، وهو شكل من أشكاله.

ثانياً: إن السنن الثقافية (الأدبية والسياسية والقضائية وغيرها) هي في الأساس عبارة عن لغة (بالمعنى الواسع للكلمة) على هيئة نصوص مكتوبة في أغلب الأحيان[1].

واللغة في هرمنيوطيقا غادامر هي أشمل وأعم من المصطلح الذي نتداوله. كما يطلق على التفسير وصف الزمني؛ لأنه خليط من النص وأُفق المعنى لدى المفسر الذي يخضع للظروف الزمانية، وهو بالضرورة محصلة تاريخية تتضح عبرها المعاني الكامنة في الفهم. وعليه فإن

---

(1) المصدر نفسه، ص 162.

التفسير ليس مجرد تكرار للماضي، بل إنه يشارك في المعنى الحاضر أيضاً[1].

استناداً لما مرّ، فإن الفهم في هرمنيوطيقا غادامر ليس هو الفهم نفسه في هرمنيوطيقا هيرش، كما أن اللغة والتفسير اللذين يتحدث عنهما غادامر لا ينطبقان مع تفسير هيرش.

النقد والحكم

إضافةً إلى الفهم والتفسير، ثمة نطاقان آخران لكل نص أدبي في هرمنيوطيقا هيرش؛ وهما النقد والحكم. ويعتقد هيرش أن المعنى اللفظي هو موضوع الأوَّلين، أما موضوع الآخرين، فهو الدلالة أو المصداق على حد تعبير بعضهم، والفارق بين النقد والحكم حسب هيرش هو كالفارق بين الفهم والتفسير، إذ يتدخل نطاق الحكم حينما نريد أن نقارن النص بالمعلومات الخارجية، ونتحدث عن انطباق النص مع المعلومات من عدمه. فمثلاً تتحقق عملية الحكم حينما نطبق الآيات القرآنية على الروايات والبراهين العقلية والعلوم على أن تتم هذه العملية في الذهن ولا تخرج إلى نطاق الكتابة أو القول؛ فيما يتحقق النقد، إذا قمنا بتوضيح هذه المقارنة، عهدنا بنتيجة الحكم إلى الآخرين. ويعتقد هيرش بأنَّ النقد والحكم هما خارج الهرمنيوطيقا، أو الفهم والتفسير، وبالتالي ستكون النتيجة المحصَّلة خارج التفسير بالمعنى المألوف .

غير أن الباحثين، في العلوم القرآنية، يعتقدون بأنَّ هذين المجالين يأتيان في سياق فهم قصد المتكلم، وأدخل المفسرون، طوال التاريخ، هذه المباحث في نطاق التفسير الاصطلاحي المتداول ، بل إن بعض التفاسير كتبت بلحاظ هاتين الأداتين، كتفسير الفخر الرازي الذي يُنظر

---

(1) المصدر نفسه، ص 142.

إليه على أنه تفسير عقلي، أو «الجواهر في تفسير القرآن» للطنطاوي الذي يُعَرف عنه بأنه تفسير علمي، كما استعانت بعض التفاسير الأخرى بالأساليب العقلية، والعلمية، والعرفانية، والفلسفية، وغيرها في تفسير الآيات.

يستحيل عقلياً أن نصنّف الحكم والنقد خارج حدود التفسير؛ لأن أي مفسِّر مضطر وهو في مرحلة التفسير، أو المهارة الفهمية على حدّ تعبير هيرش، لمراجعة المعارف والبحوث ذات العلاقة والمؤثرة في فهم الآيات لو أراد الوصول إلى القصد الإلهي. أجل قد نستطيع أن نضع الحكم والنقد خارج نطاق الهرمنيوطيقا في النصوص الأدبية، لكن في نصوص الوحي الصادرة عن العلم الالهي والتي لها الحجيّة في كل زمان ومكان، لا يمكن إفراغ الذهن من الموضوعات الأخرى، ومن ثم الزعم بأننا قد عرفنا المراد الإلهي. فلو أراد المفسِّر - على سبيل المثال - أن يفهم الآية الكريمة ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ويتوصل إلى القصد الإلهي منها، فلابد من أن يستعين بعقله ويفهم الآية من خلال معلومة: إن الله تعالى ليس بجسم، ولا يجوز حصره في الزّمان والمكان، وإلاّ قطع المفسِّر طريقاً غير موصل إلى الحقيقة لن يؤدي به إلى القصد الإلهي وإن تصور أنه فعل ذلك. كذلك فإن المفسِّر سيفسر الآية الكريمة ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ بأنها دليل على سكون الأرض - كما تصور المفسرون المتقدمون - لو أهملت الاكتشافات العلمية في تفسير الآية.

هدف التأويل عند هيرش

اعتقدت الهرمنيوطيقا القديمة بأن للنص معنىً أصلياً ونهائياً، ورأت أن لكل نص مكتوب معنىً معيناً هو الذي قصده المؤلف، والكشف عن هذا القصد ليس أمراً مستحيلاً رغم كونه صعباً.

رأى مارتين كلادنيوس، صاحب النظريات الأدبية، والباحث في

الفلسفة والإلهيات المسيحية، أن نية المؤلف وقصده هما هدف مخاطب النص ومؤوِّله[1].

ورغم أن شلايرماخر رفض مفهوم «القصد» الذي طرحه كلادنيوس، وأحلّ محلّه «ذهن المؤلف» وكل حياته، إلاّ أنه آمن بالمعنى النهائي والأصلي للنص، فقد اعتقد بأن المخاطب يستطيع أن يفهم المؤلف أفضل من المؤلف نفسه، ويستوعب من عباراته ونصوصه أكثر مما استطاع أن يفهمه المؤلف نفسه.

بعد ماخر جاء ديلثي، وأحلّ مفهوم «قصد المؤلف» محل «ذهن المؤلف»، ورأى أنَّ القصد هو الهدف، والمعنى النهائي للنص هو ما صاغه ذهن المؤلف، وهو من ثم قصده الذهني، ولهذا عرّف الهرمنيوطيقا بأنَّها الإدراك الأكمل للمؤلف: «الهدف الأصلي للهرمنيوطيقا هو الوصول إلى إدراك أكمل للمؤلف بالصورة التي لم يتوصل هو إليها»[2].

يقول بول ريكور عن الهرمنيوطيقا القديمة: «من النافع أن نذكر أنَّ الهرمنيوطيقا طُرحت أولاً في حدود التفسير؛ أي في إطار موضوع هدفه الوصول إلى فهم النص على أساس ما يريد أن يقوله النص، بمعنى أن يفهم النص على أساس القصد الكامن فيه»[3].

مقابل ديلثي ومن ذهب مذهبه في القول بأن هدف الفهم الهرمنيوطيقي هو التوصُّل إلى قصد المؤلف، ومعنى النص عند المخاطب، رأى هيدغر وغادامر أن الهدف هو النص والمعنى الذي يحمله في الحاضر: «بخصوص النصوص الأدبية، لا يمكن للتأويل أن

(1) أحمدي، بابك، م.س، ص 523.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 535.
(3) نيتشه، م. س، ص 110.

يتحدد بقصد المؤلف أو منهجه الفكري، وبالتالي معرفة المعاصرين لزمن المؤلف. فالنص لا يكشف عن ذهنية المؤلف»[1].

على هذا الأساس، استقر معظم النقد الأدبي، خلال العقود الأخيرة، على افتراض أن للنص الأدبي، بعد موت مؤلّفه، حياة منفصلة عن كاتبه، ولا علاقة لفهمه بمتابعة قصد المؤلف أثناء كتابته للنص. غير أن بعض علماء الهرمنيوطيقا بادروا في السنوات الأخيرة إلى إعادة اكتشاف المنظّرين الكبار للهرمنيوطيقا الرومانسية، وكتبوا الكثير من الكتب والمقالات في تأييد قصد المؤلف، ونقد آراء هيدغر وغادامر؛ ويعد أريك د. هيرش واحداً من أولئك الذين دافعوا عن الهرمنيوطيقا التقليديَّة وشقّيها الأساسيين: «المعنى النهائي للنص» و«قصد المؤلف»، وناقشوا آراء هيدغر وغادامر منتقدين إياها، إذ عدّ «قصد المؤلف» هو الهدف الأصلي للهرمنيوطيقا، وهو المعيار لمعرفة التأويل الصحيح، ورأى أن معنى النص هو المعنى الذي قصده المؤلف عن وعي وإدراك، وانتقد النقد الأدبي الحديث الذي يفصل بين النص ومؤلفه ووسمه بالنسبية، فيما عدّ كلاًّ من هيدغر وغادامر من أنصار مذهب الشك، واتهمهما بأنهما يريدان إغراق علم الهرمنيوطيقا في مستنقع النسبية الذي لا تحكمه أية معايير.

ولا ينجو من هذا المستنقع ـ حسب هرمنيوطيقا هيرش ـ إلاّ المخاطب، أو مؤوّل النص الذي يأخذ في الاعتبار قصد المؤلف ضابطةً للتفسير الصحيح ومعياراً له: «يدّعي هيرش أن قصد المؤلف يجب أن يصبح معياراً تقاس بوساطته صحة أي تأويل (توضيح المعنى اللفظي للعبارة)، ثم يبرهن على أن القصد موجود معيّن يمكن جمع الشواهد

(1) أحمدي، بابك، م.س، ج 2، ص 574.

العينية حوله، وحينما تكون الشواهد جاهزة يمكن عندئذ تحديد المعنى الذى سينظر إليه بشكل عام على أن له اعتباره الخاص»[1].

يشبِّه هيرش قصد المؤلف بالحذاء البلوري، ومعنى النص بـ «سيندريلا»، ويقول: إننا نستطيع أن نتعرف إلى «سيندريلا» لو كان الحذاء بحوزتنا، وفي غير ذلك لا نستطيع تحديد من هي «سيندريلا» من بين الفتيات الكثيرات اللواتي يدَّعين هذا اللقب، كذلك الأمر بالنسبة للنص الأدبي؛ حيث يفترض أن نجعل قصد المؤلف الضابطة في صحة الكثير من المعاني المستفادة من النص حتى نستطيع الوصول إلى المعنى اللفظي له، وإلاّ سنغرق، لو أهملنا هذا المعيار، في مستنقع سبق وأن غرق فيه غادامر وأمثاله.

إن الاختلاف بين هيرش، وبتي، وديلثي، مع هيدغر وغادامر يتركز ـ كما يقول هيرش ـ على المعنى اللفظي، والمعنى الزمني «المغزى»، حيث يعتقد هيرش بأنَّ الهدف من علم الهرمنيوطيقا هو الأول؛ أي المعنى اللفظي، فيما يعدّ المعنى الزمني الذي هو عبارة عن المعنى الذي يمكن أن يتوفر عليه النص نفسه في الوقت الحاضر، غير المعنى اللفظي، ويسوق هيرش دليلين لفصل أحد هذين المعنيين عن الآخر:

«1 ـ بمقدورنا أن نميز بين ما يعنيه النص لمؤلفه وما يعنيه لنا.

2 ـ في غير ذلك، سيكون من المستحيل وجود معانٍ عينية وغير متكررة»[2].

ويعتقد هيرش بأنَّ المعنى عيني وثابت، وأمر يرتبط بالوعي وليس

(1) بالمر أ. ريتشارد، م.س، ص 70.
(2) نفسه، ص 75.

بالكلمات، والذي دعاه إلى تأكيد هذا الرأي والتركيز عليه هو أنه أراد أن يضع علامة استفهام إزاء نظرية «استقلال المعنى المعرفي»، ليطرح من جديد فكرة «قصد المؤلف» باعتباره أهم معيار تفسيري، ويجعل من المفسر في إدراكه للنص مطيعاً لرغبة المؤلف، ومنقاداً لها تماماً ليصبح معنى كلامه ما يريده المؤلف نفسه. يتضح من خلال هذا الرأي أن هيرش يعتقد بوجود ارتباط بين المعنى، وبين إرادة عامل نفسي، خلافاً للنظريات المعرفية والنقدية السائدة التي تنفي وجود علاقة قريبة بين القصد والمعنى. وقد قاد هذا التصور للمعنى إلى أن يُعرِّف هيرش المعنى اللفظي على النحو الآتي: «أي شيء ينوي الشخص نقله بوساطة سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية؛ هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين أو الاشتراك فيه معهم بوساطة هذه العلامات»[1].

أما الهدف من التفسير، في رأي الباحثين في الحقل القرآني، فهو الوصول إلى القصد الإلهي أيضاً، بل إن الكثير من ضوابط التفسير وشروطه انتظمت لتلبي هذا الهدف، وتبلور عدداً وافراً من مسائل علم أصول الفقه ومباحثه من أجل فهم كلام القائل والكاتب، رغم أن بعض المفسرين يعتقدون بأنَّه من غير الممكن الوصول إلى القصد الإلهي في عدد من الآيات القرآنية.

يستعين المفسِّر بأساليب وطرق كثيرة لاستيعاب قصد المؤلف، بعضها أثبت فاعليَّته ـ مع شيء من الاختلاف ـ في هرمنيوطيقا هيرش كما يتضح مما يأتي:

1 ـ من الطرق التي استخدمها العلماء، في الهرمنيوطيقا الرومانسية، لفهم ذهن المؤلف واستيعابه، هي استعمال الهرمنيوطيقا

(1) هوى، كوزنز، م.س، ص 84.

الذاتية أو النفس ـ معرفية، وقد طرح شلاير ماخر الذي كان يأمل في وضع قانون شامل للفهم، الهرمنيوطيقا اللغوية والهرمنيوطيقا النفس ـ معرفية، ففي الأولى يتمّ البحث في الخصائص الكلامية المشتركة لثقافة معيّنة، أو مميزات الكلام وأنواع العبارات والصور اللغوية ـ الثقافية للبيئة التي عاشها المؤلف، فيما يصار في الهرمنيوطيقا النفسية إلى الاهتمام بخصوصيات مؤلف النص وذهنيته والنبوغ الكامن في ما تركه من أثر[1].

إن الهرمنيوطيقا الذاتية، أو المساقة ضمن نظرية شلايرماخر، تستخدم بشكل مقارب في تفسير الآيات القرآنية. ورغم أننا لا نستطيع أن نُطلق على آلية التفسير عند المفسرين بأنها هرمنيوطيقا ذاتية، إلاّ أن المباحث التي يتعلمها المفسر في علم الكلام ثم تدرج ضمن الشروط التي ينبغي توافرها في التفسير والمفسر تخرج بنتيجة مماثلة لنتيجة الهرمنيوطيقا النفسية لشلايرماخر والخطوات التي يستخدمها ديلثي وهيرش للوصول إلى نوايا المؤلف ومقاصده.

ففي باب «معرفة الله» في علم الكلام يصل المفسّر، وعلى أساس البراهين العقلية والنقلية، إلى بعض التصورات عن الله وصفاته تساعده على كشف القصد الإلهي من نزول القرآن ومراده من آياته، ومن ثم يحصل المفسِّر على النتيجة نفسها التي يتوصل إليها عالم الهرمنيوطيقا على أساس الهرمنيوطيقا النفسية.

مثال ذلك أن المفسر، حينما يبرهن بالأدلّة العقلية والنقلية أن الله ليس جسماً يحتوي على الجوارح والأعضاء، ستختلف نظرته إلى الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ والآية ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾، عن نظرة غيره ممَّن لا يعرف صفات الله تعالى. فالمفسِّر المحيط بعلم الكلام سيعرف منذ

(1) مرسيا إلياد، م.س، ج 22، ص 86.

الوهلة الأولى أن القصد الإلهي من الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ ليس اليد العضو، وسيفهم أولاً بأول أن ظاهر الآية لا يكشف عن المراد منها؛ لأن وجود اليد يعني وجود الجسم، لذلك يعود إلى كتب اللغة ليكتشف أن اليد تستخدم بمعنى القدرة أيضاً، وهو المعنى المقصود في الآية الكريمة. مثل ذلك المفسِّر الذي يستنتج أنَّ اللّه تعالى لا يُرى بالعين، ثم يواجه بعض الآيات التي توحي في الظاهر برؤية الله، فيجزم على الفور أن المراد من الآية معنى آخر غيرما يؤديه ظاهرها.

الأمر نفسه ينطبق على التقاطع الظاهري بين بعض الآيات القرآنية، والاكتشافات العلمية، التجريبية منها والإنسانية. فإن مدلول ظاهر الآيات المناقضة للإنجازات العلمية لا يمثّل مراد الله عند المفسر الذي يعتقد بأن الله هو العالم الحكيم، وأن الله محيط بكل صغيرة وكبيرة لا يغرب عن علمه ماضي الإنسان، ولا مستقبله، وكل ما يمكن أن يتوصل إليه. وبالتالي، فإنه تعالى لا يتكلم بما يخالف علمه وإلاّ ناقض حكمته. وثمة تباين أساسي بين بحث معرفة الله وتأثيره في استيعاب القصد الإلهي من الآيات والهرمنيوطيقا النفسية، أو معرفة الإنسان، يتمثل في أن معرفة صفات المؤلف في الهرمنيوطيقا النفسية غير محدودة بجمل، أو عبارات خاصة من النص، وأن اكتشاف خصائصه (المؤلف) يساعد على فهم النص بشكل لا يمكن الوصول إليه إن لم تتحقق تلك المعرفة. بينما لا نجد هناك ضرورة لمعرفة الله في كل آية من آيات القرآن للوصول إلى القصد الإلهي، وإنما هي لازمة في الآيات التي لا يمكن تفسيرها حسب ظاهرها، أو أنها ليست من محكمات القرآن، أو يبدو كأنها تتعارض مع العلم والعقل، رغم أن مثل هذه المعرفة مؤثرة في فهم الآيات بشكل معمَّق، ومفيدة في تقديم تفسير وتأويل أفضل للقرآن الكريم.

وفي هذا الصدد، يتحدَّث المفسرِّ الكبير الفخر الرازي عن ضرورة

الخوض في بحث معرفة الله من أجل الوصول إلى فهم أفضل لآيات القرآن بقوله: «إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلّت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثم فوّضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب...»[1].

وقول الفخر الرازي بأن مراد الله لا يعرف من الآيات المخالفة للأدلَّة العقلية القطعية، وتفويض تعيين ذلك المراد إلى علمه، دليل على فكرة الأشعري الذي تعارضه بعض فرق المسلمين كالشيعة والمعتزلة؛ إذ يعتقد عبد الجبار المعتزلي أنه يمكن الوصول إلى القصد الإلهي في جميع الآيات، حتى المتشابهات منها من خلال الاستعانة بالعقل واللغة وما إلى ذلك[2].

في بحث آخر مماثل للهرمنيوطيقا النفسية، يركّز الفخر الرازي على النظرة الخارجة عن النص ودورها في الوصول إلى قصد المؤلف، لإثبات أن النظرة النابعة من النص نفسه لا تقود المفسِّر في جميع الآيات إلى القصد الإلهي، وعليه أن يتحرّر من حدود الألفاظ، والعبارات وأسارها، وينطلق خارج نطاق النص في بعض الآيات لمعرفة المقصود الإلهي، فيتعرف وهو خارج النص إلى صفات اللّه أولاً، ثم يعود إلى النص ويفسِّره بلحاظ هذه المعرفة، يكتب: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ

---

(1) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 190.

(2) المعتزلي، القاضي عبدالجبار، المغني، ج 16، ص 361.

﴿فَلْيَكْفُرْۚ﴾[1] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2] متشابه، والسني يقلب الأمر إلى ذلك، فلا بد ههنا من قانون يُرجع إليه في هذا الباب فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح، لابد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً.

أما القسم الأول: فنقول: هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس.

فثبت، بما ذكرناه، أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، في المسائل القطعية، لا يجوز إلاّ عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذّر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعيّن التأويل، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلاّ بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً»[3].

إذن، إننا نستطيع ـ وعلى أساس ما ثبّته الفخر الرازي ـ أن نحمل الآية الكريمة: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ على المعنى المرجوح، ونترك المعنى الظاهر أو الراجح متى ما توصلنا في بحث معرفة الله وبالأدلّة

---

(1) الكهف/ 29.

(2) التكوير/ 29.

(3) الفخر الرازي ،م.س، ج 7، ص 180-181.

العقلية القطعية إلى تنزيهه تعالى عن الجسمية. وهذا المنهج في التفسير يماثل ما ذهب إليه كبار علماء الهرمنيوطيقا الرومانسية من أن معرفة صاحب الأثر من خارج النص أهم من النظر إلى النص نفسه وصولاً إلى قصده.

لهذا ينتقد الفخر الرازي ما آمن به المعتزلة والمشبهة حينما حاولوا الوصول إلى القصد الإلهي عبر الهرمنيوطيقا اللغوية، وهو يقول: «يدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]، فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصاً بالحيز فإما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر فيكون منقسماً مركَّباً، وكل مركب فإنه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان، فيكون قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ متشابهاً، فمن تمسّك به كان متمسّكاً بالمتشابهات.

ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالَّة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد، فإنه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي، وثبت أن حصول الداعي من الله تعالى، وثبت متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجباً، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وإن كثرت استدلالاً بالمتشابهات، فبيّن الله تعالى في كل هؤلاء الذين يُعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل»[2].

---

(1) طه/ 5.

(2) الفخر الرازي، م.س. ج 7، ص 187-188.

إن السبب الذي دفع الفخر الرازي إلى اعتبار حمل اللفظ على المعنى المرجوح من دون دليل غير ممكن، وإهمال الدليل اللفظي المستحصل من ملاحظة النص نفسه هو:

أولاً: إنه يعدّ الدليلين في مستوى واحد لا يَرْجُح أحدهما على الآخر، فمثلما يمكن اعتبار الدليل اللفظي الثاني بأنه دليل على عدم أهمية المعنى الراجح للدليل الأول، يمكن أيضاً أن يؤدي الدليل الأول إلى هذا المعنى؛ أي أن تكون فيه دلالة على عدم اعتبار المعنى الراجح للدليل الثاني.

ثانياً: يرى الفخر الرازي أنه ليس ثمة قطع من ناحية الدلالة في كلا الدليلين المتناقضين: «لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكان ذلك المظنون؛ والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً»[1].

فإذا كانت دلالة أحد الدليلين المتعارضين أرجح من الآخر، فإن ذلك ـ وحسب الفخر الرازي ـ لا يمكن أن يكون معياراً لترك المعنى الراجح للدليل الآخر إلاّ في آيات الأحكام التي يمكن الاعتماد فيها على الظن.

النتيجة: تكشف الممارسة العملية للمفسرين والباحثين عن أن معرفة الله ومعرفة صفاته مؤثرة في فهم القصد الإلهي، ومن دونها لا يمكن الوصول إلى الفهم الأفضل للقرآن بالاستناد فقط إلى العبارات والآيات، وهذه النتيجة مماثلة لما ذهب إليه علماء الهرمنيوطيقا النفسية.

2 ـ المنهج الآخر الذي اتبعه المفسِّرون للوصول إلى القصد

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص 182.

الإلهي من خلال الآيات، هو المنهج اللغوي، حيث يكرّس الباحث جهده للغوص في أعماق الآيات القرآنية من خلال الضوابط والقواعد اللغوية وصولاً إلى القصد الإلهي.

يقترب هذا المنهج في التفسير من طريقة شلايرماخر في الهرمنيوطيقا اللغوية، غير أن المقارنة بين الاثنين غير واردة، فالمفسِّرون يسخّرون علوماً كثيرة، مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان واللغة وأصول الفقه لخدمة هذا المنهج في التفسير، ويستعينون بها من أجل فهم أفضل للآيات القرآنية، لا سيما علم أصول الفقه الذي يهدف إلى معرفة مراد المتكلم، ويستطيع أن يردّ على شبهات المعارضين للهرمنيوطيقا الرومانسية، ويسهّل عملية التعرُّف على قصد المؤلف بلحاظ المصطلحات القرآنية.

وفي ما يأتي من البحث نلقي نظرة على أهم مباحث أصول الفقه وأوجه الاختلاف والالتقاء بين هرمنيوطيقا هيرش، والهرمنيوطيقا الرومانسية، وبين الأسس التي يعتمدها المفسِّرون.

القصد الإلهي في الآيات القرآنيَّة

خلافاً لما ذهب إليه الحشوية، يعتقد الباحثون بأنَّ لله تعالى هدفاً معيّناً وقصداً محدَّداً في كل آية قرآنية، وفي غير ذلك تظهر أمامنا إشكاليَّتان:

أ ـ اللَّغو، وهو ما لا يوصف به الله تعالى؛ لأنه منزَّه عن كل عيب ونقص[1].

ب ـ الإنسان هو المخاطب في الآيات القرآنية حسب ما تذكر كثير

(1) الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، ج 1، ص 169.

من الآيات، ولابد من أن تتوفر هذه الآيات على القصد الإلهي، وإلاً انتفى كون الإنسان مخاطباً [1].

وعليه، فإن السبب الوحيد لنزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهية، وهذا السبب يتفق مع آراء هيرش والهرمنيوطيقا الرومانسية ويتقاطع مع رأي غادامر وأنصاره، أما العوامل الأخرى التي يذكرها هذا الأخير فلا دخل لها في صياغة القرآن الكريم.

إمكانيّة تفسير القرآن

لوعَدَدْنا التفسير كشفاً لمراد الله، كما يرى ذلك كثير من المفسرين، فإن القرآن قابل للتفسير؛ ومعنى ذلك أن المفسِّر يستطيع أن يتوصّل إلى القصد الإلهي من خلال الآيات الكريمة؛ ويستشهد الفخر الرازي بأربع عشرة آية قرآنية بوصفها أدلَّة على إمكانية فهم القرآن[2]. كما يعدّ آخرون الروايات، والعقل، وسنّة النبي ﷺ والمعصومين عليهم السلام والسيرة العملية للمسلمين بأنها من الأدلة على إمكان معرفة المراد الإلهي.

إضافة إلى ذلك، فإن الاعتقاد بعدم إمكانية فهم القرآن يصطدم بالأوصاف التي أطلقتها الآيات عليه، ومنها كونه هدىً، وموعظة، وذكراً، وشفاءً، ونوراً، وغير ذلك.

هنا يظهر إلى العيان اختلاف آخر بين المفسرين وبين هرمنيوطيقا هيدجر وغادامر، ذلك أن الهرمنيوطيقا الجديدة ترى أنه من المتعذِّر اكتشاف قصد مبدع النص، أو الأثر الفني.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 4 أنظر البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص 316.

(2) الفخر الرازي ،م.س، ج2، ص 3.

الوضع

وهو من البحوث التي يطرحها الأصوليون مقدّمةً لمعرفة قصد المؤلِّف؛ وفيه رؤيتان أساسيتان، فهناك من يناصر «نظرية الاعتبار»، بينما يتبنَّى آخرون «نظرية التعهد».

يتعهّد الواضع على أساس النظرية الثانية، باستخدام العبارات فقط حينما يريد أن يوصل معنىً خاصاً إلى المخاطب. وعلى هذا الأساس، لا يقصد الواضع من كلامه إلاَّ إفهام المعنى لمخاطبيه، ودلالة هذا النوع من الوضع دلالة تصديقية لا تصوُّرية؛ لأن اللفظ يكشف عن إرادة المتكلم لإفهام المعنى. أما في نظرية الاعتبار، فإن الدلالة الوضعية ليست تصديقية بل تصوُّرية؛ لأن أي سامع أو قارئ يفهم معنىً معيَّناً من الألفاظ التي يواجهها سواء كانت صادرة عن فرد مجنون، أم عن اصطكاك شيئين، أم كان مصدرها شخصاً عاقلاً. وهناك مرحلتان بعد الدلالة التصوُّرية، وهما:

أ ـ الدلالة التصديقية الأولى: ويراد منها أن المتكلِّم أراد أن يتحدث بما يطابق عرف العقلاء، ويفهم المعنى الذي يفهمه هو نفسه من الألفاظ، وهذه ليست دلالة وضعية بل سياقية وحالية.

ب ـ والدلالة التصديقية الثانية: أي أن المتكلم قصد الشيء الذي أراد أن يوصله إلى مخاطبه في قوالب لفظية، بمعنى أن قصده الجدّي هو المعنى الذي يفهم من اللفظ.

بعد بحث الوضع، يبحث الأصوليون عن الواضع؛ من هو؟ وهل الله هو الذي وضع الألفاظ للمعاني؟

ثمة فروق أساسية هنا أيضاً بين الأصوليين، وبين هيرش، والهرمنيوطيقا الرومانسية، إذ يرى هيرش أن معنى كلام المؤلف هو الذي

توخّاه وأراده، وعلى مفسر النص أن يذعن لهذه الرغبة تماماً في فهمه؛ لأن المعنى يرتبط بالوعي لا بالكلمات، لوجود علاقة وثيقة بينه وبين إرادة المؤلف ورغبته.

أما الأصوليون فيعتقدون بأنَّ للجملة ثلاث دلالات. مثال ذلك أن السامع لجملة «الحق منتصر» يتبادر إلى ذهنه فور سماعها المدلول اللغوي لها سواء كان مصدرها إنساناً واعياً، أم نائماً، أم صدر عن اصطكاك حجرين.

فيصار أولاً إلى تصوُّر «الحق» ثم «منتصر». ثم ينتقل التصوُّر، بعد هاتين المرحلتين، إلى النسبة التامة التي وُضعت من أجلها هذه الجملة، فيقال لهذه الدلالة: الدلالة التصوُّرية.

فإذا كانت العبارة صادرة عن شخص نائم، أو عن اصطكاك حجرين: أحدهما بالآخر توقفنا عند الدلالة التصوُّرية وحسب؛ أما إذا كان مصدرها إنساناً كامل الوعي والشعور، فإن الدلالة ترتقي إلى مرحلة أعلى، ألا وهي مرحلة التصديق، ونفهم من الجملة أن المتكلم لم يقصد إيجاد التصوُّر فقط بل أراد أيضاً إثبات الخبر للمبتدأ؛ وهذه الدلالة التصديقية على نوعين: إرادة استعمالية وإرادة جدية، فقد نسمع عبارة تتوفر على الدلالتين: التصورية والتصديقية، لكنها لا تنطلق من إرادة جدية، فيكون المتكلم عندئذ في مقام الهزل وليس الجد.

على هذا الأساس، يعتقد الأصوليون بأنَّ للآيات القرآنية دلالات تصوُّرية، والعلم بالوضع لدى المفسِّر، أو المخاطب، كافٍ لتحقّق الدلالة التصوُّرية، رغم وجود قرائن في الآيات يبدو منها أن إرادة الله تتقاطع مع الدلالة التصوُّرية، كما في الآية الشريفة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، حيث ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى في عملية لا يتدخل

فيها أي شرط ضروري، سوى العلم بوضع مصطلحات الآية لمعانٍ خاصة أخذها بالاعتبار واضع المفردة.

إضافة إلى هذه الدلالة، فإن للآية الكريمة دلالة أخرى تفهيمية أو تصديقية، بمعنى أن الله تعالى قصد من الآية الكريمة تفهيم المعنى، ولهذه الدلالة التصديقية شرط آخر يضاف إلى الإرادة في وضع الألفاظ للمعاني، وهو أن نحرز أن الله تعالى في مقام التفهيم، ولا توجد أية قرينة متصلة للمخاطبين بالقرآن مخالفة للمدلول التصوري الأولي.

وسوى هاتين الدلالتين: التصورية والتفهيمية، فإن للآية الشريفة دلالة ثالثة، وهي الدلالة اللفظية على أن الإرادة الجدية لله تعالى مطابقة للإرادة الاستعمالية، وهذه دلالة ثابتة عند العقلاء، غير أنها تحتاج إلى شرط آخر إضافة إلى شرطَي الدلالة التفهيمية، هو أن يحرز مخاطب القرآن ومفسِّره عدم وجود قرينة منفصلة تدل على خلاف المراد الجدي للآيات القرآنية.

في هرمنيوطيقا هيرش ليس للجملة إلاّ معنىً لفظي واحد، وأما المعنى الآخر الذي يضعه المفسِّر، فهو ليس في قصد مؤلف النص، وإرادته، ولا يمثّل معناه اللفظي .

والفارق الآخر بين نظرية هيرش والهرمنيوطيقا الرومانسية وبين معتقدات الأصوليين وآرائهم هو أن المتكلم في رأي الأصوليين يجب أن يعدّ نفسه تابعاً لوضع الواضع لو أراد أن يستخدم الألفاظ والجمل، ويستعين لإيصال المعنى بعبارات محددة، من دون أن يحقّ له استخدام أي مصطلح، لإيصال أي معنى. ذلك أن للمصطلح قبل مرحلة الاستخدام معنى معيّناً، وعلى المتكلم أن يلحظ قصده ثم يستخدم المصطلح الذي وضع للمعنى. فالأصولي ـ على هذا الأساس ـ وخلافاً لنظرية هيرش لا يرى أن المعنى تابع لقصد المؤلف، بل القصد هو الذي

يتبع وضع الواضع، فإذا استخدم المتكلم ألفاظاً وعبارات، فإن معنى ما يقوله في الدلالة التصورية هو المعنى الذي حدّده وضع الواضع، وإذا عنى من المصطلحات غير ذلك المعنى، فلابد من أن يأتي بقرينة، متصلة في الدلالة التفهيمية، ومنفصلة في الدلالة التصديقية الثانية، وفي غير ذلك فإن تصوُّر المخاطب بالنص القرآني، للآيات سيكون مطابقاً لأصول التخاطب العقلي، ومنها أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الظهور، وغير ذلك من المبادئ.

إشكاليات نظرية القصد

ثمة أسباب يطرحها دعماً لرأيه مَن يُسقط قصدَ المؤلف مِن الاعتبار، ويرى أن النص هو هدف التأويل، منها:

1 ـ تبنّت جماعة ما طرحه فرويد في التحليل النفسي عن وجود نوعين من الضمير عند الإنسان: الظاهر والباطن، وأن الثاني غير محسوس حتى للفرد نفسه، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ بعد إجراء تحليل نفسي يستغرق ساعات عديدة، وعليه فإن مبدع أثر فني قد يبادر إلى نقل معانٍ معيّنة إلى أثره كامنة في ضميره الباطن من دون وعي منه، وبالتالي فإن المخاطب لا يستطيع أن يجزم بأن معنى النص يكمن فقط في قصد المؤلف حتى إن كان عالماً بهذا القصد، وسَمِعَه من المؤلف نفسه؛ لأن النص قد يحتوي على جوانب من شخصية مبدعه من دون أن يكون له علم بها. إلاّ أن نجد كاتباً، أو فناناً محيطاً بكل خصوصيات شخصيته، فعندئذ نستطيع أن ندّعي بأن معنى النص، أو الأثر الصادر عنه هو قصده عينه «وفرض المحال ليس بمحال».

بناءً على ما مر، فإن نية المؤلف تُعَدّ واحدةً من العوامل التي تساعد في بناء النص، وليست هي الوحيدة، ولا نستطيع أن نحصر فهم

النص في قصد المؤلف، واستخدام هذا القصد في صحة المعاني التي يمكن استلالها من النص من عدمها.

2 ـ سلطة اللسان وأداة البيان على المؤلف: «يسيطر اللسان أو أداة البيان على الفنان للحظات أثناء عملية الخلق والإبداع الفني، فيصبح منقاداً من دون إرادة، أو علم للغة الأثر الفني، وأساليب البيان المجازي»[1]. هذه الإشكالية تماثل مع شيء من الاختلاف العامل الذي بلور بحث الدلالة التصديقية الأولى.

إضافةً إلى هذه الإشكاليات الهرمنيوطيقية، ثمة إشكاليات يمكن متابعتها في المصادر التفسيرية والقرآنية والأصولية، رغم أنها غير مطروحة بصورة صريحة ومستقلّة:

أ ـ التَّقيَّة: حينما يواجه الكاتب، أو المؤلِّف، عدوّاً فكرياً يخاف منه على روحه وماله وعِرضه، فإنه يمارس عملية الكتابة من دون أن يقترب من الخط الأحمر، أو يكتب ما يُناقض أفكار عدوِّه. في هذه الحالة لا يستطيع المخاطب أن يصل إلى قصد المؤلف بوساطة النص.

ب ـ حينما يكتب المؤلِّف، ويكون هازلاً ومازحاً، فإنه يتعذَّر الوصول إلى قصده ومراده من العبارات المدوّنة بهذه الطريقة.

ج ـ قد لا يمارس المؤلف تقَّية، ولا يكتب مزاحاً كما أنه لا يخضع لسلطة اللسان وأداة البيان، لكنه يضطر إلى الاستعانة بمصطلحات مشتركة بين الحق والباطل لإيصال المفهوم لأن مخاطبه في مستوىً معيَّن من الفهم والإدراك، ولا يمكن التحدُّث إليه بغير هذه الطريقة؛ يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: «إن القرآن كتاب مشتمل

(1) أحمدي، بابك، آفرينش وازادي (الخلق والحرية)، ص 20.

على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيِّز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالَّة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه، ويتخيَّلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدلّ على الحق الصريح»[1].

ولو افترضنا أن قصد المؤلف هو العامل الوحيد في بناء الأثر الفني، فإننا لا نستطيع كذلك أن نرى أنَّ القصد هو المعيار في تحديد معنى الأثر أو النص، بل لا نستطيع أن نصنّفه عاملاً أهم في تكوين المعنى؛ «لأننا لا يمكن في أكثر الحالات أن نجد وثيقة تنبئنا بدقّة عن قصد المؤلف. وحينما نحصر الأمر بمعرفة القصد فإننا نضطر إلى الاعتماد على فرضيات وهمية وغير دقيقة في تحديد هذا القصد ونسبته إلى المؤلف لعدم توفر تفاصيل كافية ووثائق تاريخية مسندة عن حياته. وتبرز هذه الملاحظة بوضوح أكبر لدى دراسة الأدبيات الكلاسيكية؛ لأنه لم يصلنا إلاّ النادر والقليل عن حياة مؤلفي القرون الماضية، بحيث لا ينفع أبداً في تحديد القصد المطلوب. . . فكيف يتسنَّى لنا أن نربط بين معاني التراث الذي وصلنا عن المؤلفين القدامى وبين نواياهم، مع هذا الكم القليل الذي وصل إلينا عن حياتهم وأهدافهم ومقاصدهم»[2].

من بين الإشكاليات المذكورة، لا مجال لطرح الإشكالية الأولى بالنسبه لخالق القرآن بأيِّ وجه من الوجوه؛ لأنها قائمة على أساس

(1) الفخر الرازي، م.س، ج 7، ص 184.
(2) أحمدي، بابك، آفرينش وازادي، ص 25-26.

التحليل النفسي ومبدأ اللاشعور في الإنسان، هذا اللاَّشعور الذي يمكن أن يصبح أحد عوامل إيجاد الأثر الفني ، بحيث يعجز المخاطب عن الوصول إلى القصد عبر النص أو الأثر، وبفرض معرفة القصد يعجز عن الوصول إلى المعنى عن طريق الأثر . أما الإشكالية الثانية التي يمكن أن تقترب من بعض الإشكاليات المطروحة في مصادر التفسير والأصول، فيمكن الردّ عليها بشكل قاطع باستلهام قواعد علم أصول الفقه بالشكل الذي بيّنَته كتب هذا العلم بصورة تفصيلية.

التفسير العلمي للقرآن

محمد علي رضائي الأصفهاني

التفسير العلمي للقرآن

الشيخ محمد علي رضائي الأصفهاني

المقدمة

يُعد موضوع القرآن والعلوم الجديدة واحداً من أهم موضوعات الدراسات القرآنية في العصر الحاضر، حيث شغلَ أذهان كثير من الدارسين المسلمين، بل وحتى علماء غير المسلمين. فهناك الأبحاث المتعلقة بماهيّة العلم التجريبي وعلاقته بالقرآن، وحدود كل منهما. والتعارض الابتدائي بينهما، إضافة إلى اهتمام العلماء والناس بمثلِ هذه الدراسات من جهة أخرى، والأمثلة الكثيرة والمتنوعة الموجودة في القرآن، ألف آية تقريباً، كل تلكُ الأسباب مُجتمعه أوجدت منهجاً جديداً في التفسير أطلق عليه اسم «التفسير العلمي». وتطرح عادةً مجموعة من المقدمات للدخول بهذا البحث، فمثلاً هل توجد جميع العلوم البشريّة في القرآن؟، ما هو الهدف من وجود الاشارات العلمية فيه؟. هذا ولكن بحث كل تلك الأمور قد يستغرق مجلدات عدّة[1] ،ولضيق الوقت

(1) ثم تناول بحث التفسير العلمي والإعجاز بصور مباشرة أو غير مباشرة في ما يقرب من مائتي دراسة (أنظر كتاب: در آمدي بر تفسير علمي قرآن كتابشناسي تفسير علمي) وقد صدر لنا كتابان في هذا الشأن: (در آمدي بر تفسير علمي قرآن) في 550 صفحة (پژوهشي در إعجاز علمي قرآن) في صفحة 400.

سوف نطوي عنها كشحاً وندخل في صلب الموضوع من دون الوقوف عند مقدماته.

المُصطلحات المُستخدمة

وقبل الدخول في البحث لابد من الإحاطة ببعض الاصطلاحات:

1 ـ التفسير: وهو الكشف عن الكلمات والجمل القرآنية المبهمة، وتوضيح مقاصدها وأهدافها على أساس قواعد اللُغة والأصول العُقلائية للمحاورة[1].

2 ـ المنهج: وهو الاستفادة من الوسائل والمصادر الخاصة في تفسير آيات القرآن، حيثُ يقوم بتوضيح مقصود ومعاني الآية، ويُعطي نتائج مُشخصة. فمنهج التفسير العلمي: هو الاستفادة من العلوم التجريبية لتفسير الإشارات العلميّة لآيات القرآن.

3 ـ يقصد من العلم في عنوان «التفسير العلمي» استخدام العلوم التجريبية والتي تُقسم إلى قسمين: العلوم الطبيعية (الفيزياء، الكيمياء...)، والعلوم الإنسانية (علم الاجتماع وعلم النفس و...)، في مقاربة آيات كتاب الله، وتفسيره على ضوء آخر ما تيسر لهذه العلوم من منجزات.

المعنى الاصطلاحي للعلم

يدعو تعدد استخدامات كلمة علم إلى ذكر تعريفات هذا المصطلح

---

(1) تناولنا الفرق بين الاتجاه (اللون) والمنهج في بعض البحوث. وهُناك من الباحثين من اعتبر التفسير العلمي جزءاً من الاتجاهات، وسوف يتبين في البحوث الآتية أن التفسير العلمي لهُ منهج خاص واستخدم في كثير من الآيات كبقيّة المناهج التفسيرية، واستفاد منه كثير من المفسرين، وإن كان بعض المفسرين مثل (الجواهر الطنطاوي) قد توسع في استعمال هذا الاتجاه ولم يستخدمه كمنهج إلا قليلاً، ولعلَّ هذا هو السبب الذي دعا البعض إلى اعتبار التفسير العلمي نوع من أنواع الاتجاهات العلمية.

واختيار المعنى المقصود الذي ينسجم مع مرادنا، ومن هذه المعاني:

1 ـ الاعتقاد اليقيني المُطابق للواقع في مقابل الجهل البسيط والمُركبّ.

2 ـ مجموعة من القضايا التي يجمعها عنوان يشملها جميعاً، ولو كانت هذه القضايا شخصيَّة جزئية كما في حالة علم التاريخ وعلم الرجال؛ حيث تدور أبحاث هذين العلمين حول مسائل شخصية في كثير من الأحيان.

3 ـ مجموعة من القضايا الكلية التي تدور حول محور خاص، والتي تقبل الصدق والانطباق على مصاديق متعددة، وإن كانت اعتبارية كعلم اللغة.

4 ـ مجموعة من القضايا الحقيقية (غير الاعتبارية) التي تدور حول محور خاص.

5 ـ مجموعة من القضايا الحقيقية القابلة للإثبات عن طريق التجربة والحس، وهذا ما يقصده أصحاب الفلسفة الوضعية[1] من كلمة علم عندما يطلقونها، وهو الاصطلاح الرائج في هذا العصر، وعلى أساس من هذا التصور لا تعد العلوم والمعارف غير التجريبية من أقسام العلم. وعلى هذا التقسيم يقع العلم في مقابل الفلسفة. ورغم أنه مشاحة في الاصطلاح كما يقولون، إلا أن أصحاب هذه الفلسفة لا يكتفون بطرح مصطلح خاص، بل يعمدون إلى حصر المعرفة بالأمور الحسية؛ ولذلك يرون أن البحث حول ما وراء الطبيعة وعالم الحس لغو عديم الفائدة[2].

(1) Positivism مدرسة أسسها أوغيست كونت (Auguste Conte 1798-1807)، ولها جذور في فلسفة هيوم الحسِّية التي تحصر المعرفة بالتجربة.

(2) آموزش فلسفه، مصباح يزدي، ج1، ص 41، بتلخيص.

6 ـ جاء في بعض الروايات الإسلامية أن العلم هو نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء. وهذا النوع من العلم النوراني خارج عن محل كلامنا؛ لأن كلامنا عن العلوم الظاهرية.

أقسام العلوم

يصنِّف العُلماء العلوم إلى أنواع مُختلفة، فهي عند الفارابي خمسة أنواع:

أ ـ علم اللسان، ب ـ المنطق، ج ـ التعاليم د ـ العلوم الطبيعية والإلهية، هـ ـ العلوم المدنية والفقه والكلام[1].

1 ـ والتقسيم الأكثر قبولاً بين الفلاسفة المسلمين، هو تقسيم العلوم إلى فرعين: نظريّة، وعملية. والنظرية إلى ثلاثة أقسام: الإلهيات، والطبيعيَّات، والرياضيات. والعمليّة إلى: الأخلاق، وسياسة المدُن، وتدبير المنزل.

2 ـ وهناك من صنَّف العلم على أساس أنواع القوى:

أ ـ قوة الحافظة (التاريخ)، ب ـ قوة الخيال (الفن)، د ـ قوة العقل (الفلسفة).

3 ـ وآخر تقسيم للعلوم هو التقسيم على أساس منهج البحث:

أ ـ العلوم التجريبية التي تستخدم التجربة أساساً للبحث وتشمل: العلوم الطبيعية كعلم الفيزياء، وعلم الكيمياء، وغيرهما من العلوم المشابهة.

---

(1) إحصاء العلوم، الفارابي، ص 111-120.

ب ـ العلوم العقلية التي تستخدم العقل للاستدلال كالفلسفة والرياضيّات والمنطق.

ج ـ العلوم النقليّة التي تستخدم المنهج النقلي كالتاريخ واللُغة.

د ـ العلم الشهودي الذي يستخدم منهج الشهود كالعلوم الإلهية للأنبياء والعُرفاء. ومرادنا من العلم في منهج التفسير العلمي هو العلوم التجريبية في التقسيم الأخير.

ج ـ العلم التجريبي بين اليقين والظن:

تُعدّ هذه العلوم تراكم التجارب الإنسانية طيلة قرون. فحتى النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي كانت تُقسم إلى قسمين: نظريات علمية غير ثابتة، وقوانين علمية. وتتحول النظريات إلى قوانين ثابتة بتكرار المُشاهدة واستمرار التجارب[1]. وبعد ظهور النظريات الجديدة في فلسفة العلم تبيَّن أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القانون القطعي الثابت بأي حال من الأحوال. وإنها ليست سوى أسطورة مفيدة تُستخدم في مجال الطبيعة والحياة. فعند تشكيل نظرية علمية لابد من أن نصطدم بالمشكلة التي يُراد حلها، وبعد ذلك نقوم بتخمين طريقة لحل هذه المُشكلة، وفي المرحلة الثالثة نقوم باستنتاج قضايا قابلة للمُشاهدة والتجربة من تلك الطريقة، وفي المرحلة الرابعة

---

(1) طرحت في وجه الاستقراء الناقص في العلوم إشكاليات عدة، وقدمت في المقابل أطروحات للدفاع عنه: (راجع: الدكتور علي أكبر سياسي، مباني فلسفة، ، ص 210-244، و إيان باربور، علم و دين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص3، و ص 213-214، والسيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص135 و ص 383 أ 400، ولكاتب هذه المقالة، در امدي بر تفسير علمي قران (مدخل إلى التفسير العلمي للقرآن، ص185-200.

نسعى إلى إبطال هذهِ القضايا فإذا لم تُبطل فسوف تبقى في ميدان العلم إلى أن تحل محلها نظرية أفضل[1]. وعليه، فلا يوجد قانون علمي ثابت في مثل هذه الفلسفة العلمية.

ملاحظة:

إن قضايا العلوم التجريبية ليست قطعية بمعنى (القطع العلمي)؛ أي ليست مُطابقة للواقع بالضرورة، ولكنها قد تكون ثابتة وقطعيّة بمعنى (القطع الذاتي)، عن طريق المشاهدة والقرائن كحركة الشمس. فالإنسان قد يصل إلى اليقين في بعض الأحيان عن طريق القرائن الخارجية، أو العقلية، وسوف يتبيَّن في البحوث الآتية أن هناك فرقاً بين العلوم اليقينية، وبين النظريات الظنّية. وأنَّه ليس من الصحيح الاعتماد على النوع الثاني لتفسير آيات القرآن؛ وذلك لاحتمال تبيّن بطلانها بعد سنوات من اعتمادها كمفسّر للقرآن[2].

منهج التفسير العلمي:

طرح العلماء والمفسرون عدة تعاريف اصطلاحية لمنهج التفسير العلمي، منها:

أ ـ يقول العلامة الطباطبائي عند تناوله طريقة المتكلمين والفلاسفة والأشخاص الذين يحاولون التوفيق بين القرآن والعلوم الجديدة، والأخذ بما يوافق مذهبهم وتأويل الآيات التي لا تبدو معارضة لما أقره العلم:

---

(1) ترجع هذه النظرية إلى بوبر (ت 1373) أنظركتابيه: الحدس والتكذيب، ومنطق الاكتشاف العلمي، ترجمة أحمد آرام.

(2) كما في نظرية بطليموس (القرن الثاني الميلادي) التي كانت تفترض أن الأرض هي مركز الكون، والشمس والكواكب تدور حولها. فقد ظلت هذه النظرية مقبولة مدة أربعة عشر قرناً إلى أن حلت محلها نظريّة كبلر وكوبرنيك وغاليلو والتي تتبنى وجهة النظر المعاكسة؛ أي دوران الأرض حول الشمس.

«إن هذا الطريق في البحث أحرى به أن يسمى تطبيقاً لا تفسيراً»[1].

يشير العلامة إلى قسم خاص من أقسام التفسير العلمي فقط، وهو حمل النظريات العلميّة وتطبيقها على القرآن، وهو ما يندرج تحت عنوان التفسير بالرأي الذي نهت عنه كثير من الروايات الصادرة عن المعصومين. ثم إن العلامة نفسه استفاد من بعض الاكتشافات العلمية في مواضع عدة من تفسيره؛ ولذلك لا يمكن عدّ العلامة الطباطبائي من المعارضين لمنهج التفسير العلمي للقرآن.

ب ـ يقول آية الله معرفت: إن هذا اللون في التفسير يرمي إلى جعل القرآن مُشتملاً على إشارات عابرة إلى كثير من أسرار الطبيعة التي كشف عنها العلم الحديث، ويضيف: «وكان من أثر هذهِ النزعة التفسيرية الخاصّة، التي استولت على قلوب أصحابها. أن أخرج لنا المشغوفون بها كثيراً من الكتب والرسائل التي يحاول أصحابها أن يحمّلوا القرآن كثيراً من علوم الأرض والسماء، وأن يجعلوه دالاً عليه بطريق التصريح، أو التلميح، اعتقاداً منهم أن هذا بيان لناحية من أهم نواحي صدقه، وإعجازه، وصلاحيته للبقاء»[2]. وفي كلام الشيخ معرفت إشارة إلى نوع خاص من التفسير العلمي وهو عين ما ذكره العلامة الطباطبائي.

ج ـ يشرح الدكتور الذهبي موقفه من التفسير العلمي بقوله: «نُريد بالتفسير العلمي: التفسير الذي يُحكِّم الاصطلاحات العلميّة في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مُختلفَ العلوم والآراء الفلسفية منها»[3].

وفي هذا النص نجد الكلام السابق نفسه مع إشارة إلى أقسام من التفسير العلمي بعضها ربما يكون مقبولاً وهو الاستفادة من العلم، حيث

---

(1) الميزان في تفسير الميزان، ج1، ص 7-8.
(2) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج2، ص 443.
(3) التفسير والمفسرون، ج2، ص 474.

يوجد تحميل للعلوم ونتائجها على القرآن، وأخرى محاولة استخراج النظريات العلمية منه، وثالثة استخدام العلوم لفهم القرآن، مضافاً إلى أن كلامنا في العلوم التجريبية لا في الفلسفة وغيرها من العلوم العقلية.

د ـ يرى الأستاذ أمين الخولي أن التفسير العلمي: «هو تفسير يذهب قائله إلى استخراج جملة العلوم القديمة والحديثة من القرآن، ويرى في القرآن، ميداناً يتسع للعلم الفلسفي والإنساني في الطب، التشريح، الجراحة، الفلك، النجوم، الهيئة، خلايا الجسم، أصول الصناعات ومُختلف المعادن. فيجعل القرآن مستوفياً بآياته لهذه الحيثيات، ويُحكم الاصطلاحات العلميّة في القرآن»[1]. ولا نجد في كلام الخولي أي إشارة إلى القسم الثالث الذي أشرنا إليه آنفاً، وهو الاستفادة من العلوم من دون تحميل القرآن إياها بالقسر.

هـ ـ وممن تعرض لتعريف التفسير العلمي الأستاذ عبد الرحمن العك؛ حيث عرّفه بما يلي: «هذا النوع من التفسير يقوم أصلاً على شرح وإيضاح الإشارات القرآنية التي تُشير إلى عظيم خلق الله تعالى وكبير تدبيره وتقديره»[2]، وهذه المقاربة للتفسير تعد الأقرب إلى ما نريده من التفسير العلمي. إلا أنه لم يميز بين العلوم اليقينية والعلوم الظنية.

مقارنة بين التعريفات واستنتاج:

يظهر أن الاختلاف في التعريف جاء نتيجةً لوجود أنواع وأقسام مُختلفة للتفسير العلمي، فقد تأتي بعنوان استخراج العلوم من القرآن،

---

(1) أمين الخولي، مناهج التجديد، ص 287؛ المفسرون حياتهم ومنهجهم، محمد إيازي، ص 93.

(2) أصول التفسير وقواعده، عبد الرحمن العك، ص 217.

وأخرى تحميل بعض المطالب العلميّة على القرآن. أما ما نرمي إليه، فهو استخدام العلوم للوصول إلى فهم أفضل لآيات القرآن؛ أي الاستفادة من مصادر العلوم التجريبية القطعية كوسائل للتفسير وتوضيح الإشارات العلميّة في القرآن، علماً بأنه يجب أن تراعى جميع الضوابط والمعايير للتفسير الصحيح حتى لا يقع أي تحميل أو استخراج للعلوم من القرآن[1].

لقد كان القرآن مُعجزة في كلّ شيء، فهو الذي دعا الناس إلى العلم والمعرفة، وأيقظهم من الجهل والغفلة بدعوتهم إلى التفكّر والتعمق في آيات الله، وخلق السماوات والأرض وغير ذلك. وعندما بدأ المسلمون بالفتوحات الإسلامية في القرن الأول الهجري تعرفوا على أفكار جديدة، وأديان مُختلفة. وبدأ التفاعل الثقافي بين الإسلام والحضارات الأخرى كالروم واليونان وإيران، وقد ترجم المسلمون كثيراً من العلوم في عهد هارون الرشيد والمأمون، كالطب، الرياضيات، النجوم، العلوم الطبيعية والفلسفة من اليونان، وأضافوا إليها، وخلال عدة قرون أوصلوا هذه العلوم إلى مديات بعيدة من التطور والرقي. وصنّفوا أفضل الكتب في القرن الثالث والرابع الهجري، في مجالات عدة كالطب والفلسفة والرياضيات وعلم النجوم (الهيئة). حتى أن الغربيين اضطروا لأخذ هذه العلوم من العرب مرة أخرى، علماً أن أصلها من اليونان، وذلك بعد أن نشطت حركة الترجمة في القرن الثاني عشر، وظلت نظريات ابن سينا وابن رشد حاكمة في الجامعات الأوروبية لمئات السنوات.

وقد سعى علماء المسلمين، في القرون الأولى لرفع التعارض الظاهري بين الدين والعلم وسلكوا لذلك طريقين:

---

(1) يُراجع كتاب: درامدي بر تفسير علمي قرآن، م.س.، ص 274، و ص 378.

أ ـ رفض الأفكار الباطلة؛ لأن كثيراً من المباني الفلسفية والعلمية اليونانية غير صحيحة ومُعارضة للدين الإسلامي، وقد دُوّنت مؤلفات عدة في هذا الشأن ككتاب «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، وكتاب «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي.

ب ـ تطبيق آيات القرآن على العلوم الجديدة لليونان، حتى يُثبتوا صحة المطالب العلمية للقرآن وحقانيته، فقالوا بأن المقصود من السيارات السبعة في علوم اليونان هي (السماوات السبع) في القرآن. وقد كانت هذا التوجه هو المنطلق الأول لفكرة التفسير العلمي للقرآن؛ الأمر الذي أعجب به الكثيرون من المثقفين. ومر هذا المنهج بمراحل مُختلفة نتيجة لعدة عوامل. ويمكن تقسيم التطور التاريخي للتفسير العلمي إلى ثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى: وتبدأ من القرن الثاني الهجري إلى الخامس؛ حيث بدأت بترجمة الآثار اليونانية إلى اللغة العربية، وسعى بعض علماء المسلمين إلى تطبيق بعض آيات القرآن على الهيئة البطليموسية كابن سينا[1].

المرحلة الثانية: بدأت هذهِ المرحلة في القرن السادس عندما قام بعض علماء المسلمين بمحاولة استخراج جميع العلوم من القرآن لاعتقادهم بوجودها فيه، وكان رائد هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي. وقد كان لهذين النوعين من التفسير أنصار ومُخالفون في كُل عصر.

---

(1) توجد بعض الإشارات العلميّة في بعض الأحاديث الواردة عن أهل البيت في تفسير آيات القرآن كعدد المشارق والمغارب في تفسير الآية 40 من سورة المعارج. انظر: الشيخ الصدوق، معاني الأخبار، ص 221)، وذكر أسماء بعض الكواكب في سورة التكوير: الآيات 15-14. انظر: مجمع البيان، ج1، ص 477. ولكن لا يُعد هذا من التفسير الاصطلاحي؛ لأنّه لا يستفيد من الكشوفات العلمية في التفسير بل يُعتبر جُزء من التفسير الروائي، والأسرار العلمية لأهل البيت(ع).

المرحلة الثالثة: بلغ التفسير العلمي في القرن الثامن عشر الميلادي فما بعد أوج تطوره عندما تقدمت العلوم في الغرب، وترجمت كتب مُختلفة في مجالات كثيرة كالفيزياء، الكيمياء والطب. وقد تركت هذه الدورة أثراً كبيراً على العالم الإسلامي، وخصوصاً في الهند ومصر في القرن الأخير، حيثَ جعلت بعض علماء المسلمين يتجهون إلى تطبيق القرآن على العلوم الجديدة. والجدير بالذكر أن بداية هذه المسألة نشأت في أوروبا عندما بدأ التعارض بين العلم والدين مما أدى إلى انسحاب الكتاب المقدس من الساحة تاركاً المجال للأفكار الإلحادية أن تأخذ مجراها في المجتمع. وكان صدى هذه الأفكار بالإضافة إلى التفوق التقني الغربي سبباً في انجذاب الشباب المسلم إلى الثقافة الغربية والتي أدت إلى دخول علماء المسلمين الساحة للدفاع عن القرآن؛ ليُثبتوا أنهُ لا يوجد تعارض بين العلم والدين فقط، بل إن هذه الكشوفات أكبر دليل على إعجاز القرآن، ولهذا استُخدمت العلوم في سبيل فهم القرآن، وكُتبت تفاسير علمية مُتعددة. وقد أفرط البعض تحت تأثير الثقافة الغربية ووقع في التأويل والتفسير بالرأي المذموم. حيثُ لم تنقّح مباني هذا المنهج بصورة كاملة، مما أدى إلى إلهاب مشاعر المسلمين ودفعهم إلى الوقوف موقفاً سلبياً من هذا النوع من التفسير، وأنّه شكل في أشكال التفسير بالرأي مما جعل بعض علماء المسلمين في مصر والشام يقفون موقفاً مُنصفاً ويفرقون بين التفسير العلمي الصحيح واستغلال البعض له لأهداف خاصة.

النتيجة

تبيَّن مما سبق أن بداية هذا التفسير كانت في القرن الثاني للهجرة، وأخذ يشقُ طريقهُ بسرعة كمنهج من مناهج التفسير، واستخدمه كثير من المُفسرين، وكانت بداية الاهتمام بهذا المنهج في العالم الإسلامي في القرن الأخير، حتى أن بعض المتخصصين بالعلوم أخذوا يُفسرون

الآيات بالعلوم التجريبية وإن اختلفت أهداف كلٍ منهما. ويمكن أن تُجمل أهم أسباب نشأة وشيوع هذا المنهج بما يلي:

1 ـ اهتمام القرآن بالعلم، فإن ذكر الأمثلة العلمية والترغيب في الآيات الإلهيّة في السماء والأرض والإنسان تؤدّي إلى تطور العلوم والمعارف ومقارنتها مع القرآن.

2 ـ ترجمة ونشر الآثار العلمية الطبيعيّة والفلسفية في اليونان والروم وإيران بين المسلمين في القرن الثاني الهجري.

3 ـ الاعتقاد بأن جميع العلوم موجودة في القرآن ويمكن استخراجها.

4 ـ الاهتمام بالعلوم الطبيعية والاكتشافات الجديدة لإثبات إعجاز القرآن.

5 ـ انتصار المذهب الحسي في أوروبا وتأثيره على أفكار المسلمين، بالإضافة إلى وجود بعض المنحرفين وأصحاب الأفكار الالتقاطية الذين أفرطوا في تأويل آيات القرآن وتطبيقها على العلوم.

6 ـ شعور علماء المسلمين بوجوب الدفاع قبال شُبهات الغرب، مثل تعارض العلم مع الدين، لإثبات عدم مخالفة القرآن للعلم.

آراء المفسرين والعلماء تجاه التفسير العلمي

هُناك ثلاثة آراء حول هذه المسألة نشير إليها باختصار:

أولاً: الآراء المؤيدة:

نذكر هُنا أهم الشخصيات المؤيدة للتفسير العلمي من المُتخصصين بعلوم القرآن والمفسرين والفلاسفة منهم:

1 ـ الشيخ الرئيس ابن سينا (370 ـ 428ق) الطبيب والفيلسوف الإيراني الشهير قال في تفسير كلمة «العرش» في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[1]، العرش هو فلك الأفلاك (الفلك التاسع في هيئة بطليموس)، أما «الملائكة» فهي الأفلاك الثمانية (القمر ألشمس ـ الزهرة ـ عطارد ـ زحل ـ المُشتري ـ المريخ ـ والفلك الثابت).

2 ـ أبو حامد الغزالي (م 505ق) اعتقد بوجود علوم كثيرة في القرآن، كما ذكر ذلك في كتاب «إحياء العلوم» ونقل عن بعض العلماء بوجود سبعة وسبعين ومائتي علم، إذ لكل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع[2]. وذكر في كتاب «جواهر القرآن» بأن كثيراً من العلوم كعلم الطب، النجوم، هيئة العالم، وهيئة بدن الحيوان، وتشريح أعضائه، علم السحر والظلمات وغير ذلك، يوجد لها أصل في القرآن وضرب أمثلة عديدة من آيات القرآن في علاقته بالعلوم الأخرى[3].

3 ـ الفخر الرازي (م 606ق) طبّق بعض المطالب العلمية على القرآن فاستدل على سكون الأرض[4] بالآية الكريمة ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[5]، وقد ناقش الآراء الفلكيّة القديمة لبطليموس وقدماء الهند والصين وبابل ومصر والروم والشام في ذيل الآية الكريمة.

3 ـ ابن أبي الفضل المرسي (570 ـ 655 ق) اعتقد أن القرآن يشمل علوم الأولين والآخرين، ويحاول استخراج علم الطب، الجدل، الهيئة،

---

(1) سورة الحاقة: الآية 17.

(2) راجع رسائل ابن سينا، ص 124-125، طبعة الهند 1908م والتفسير المفسرون، الذهبي، ج2، ص 426.

(3) جواهر القرآن، الفصل الخامس، ص 20.

(4) مفاتيح الغيب، ج2، ص 94.

(5) سورة البقرة: الآية 22.

الهندسة، الجبر والمُقابلة من القرآن، ويستشهد بآيات القرآن على الخياطة، النجارة، الصيد، الحدادة، الزراعة و...

4 ـ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (م 764ق) صاحب كتاب «البرهان في علوم القرآن»، رأى أنه يمكن استخراج جميع العلوم من القرآن ، وقال بأن عمر عيسى(ع) ثلاث وثلاثون سنة استناداً إلى الآية الكريمة (قال أني عبد الله) التي تحتوي على مثل هذهِ الحروف.

6 ـ جلال الدين السيوطي (م911) صاحب كتاب «الإتقان في علوم القرآن» ، اعتقد أيضاً بأن القرآن يشمل جميع العلوم، وضرب على ذلك مثلاً من القرآن فقال إن عمر النبي محمد(ص) ثلاث وستون لأنَّ الآية الكريمة ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ﴾[1] ترتيبها الثالث والستون في القرآن.

مُلاحظة:

عاش أبو إسحاق الشاطبي(م 790ق) وهو من أقطاب المخالفين لهذا النوع من التفسير في هذا المقطع الزمني.

6 ـ العلامة المجلسي (م 1111ق) صاحب كتاب «بحار الأنوار»، تعرَّض من التفسير في بعض أجزاء هذا الكتاب، وذكر أنه لا يوجد تعارض بين «السماوات السبع» الموجودة في القرآن في الآية 29 من سورة البقرة وما ثبت في علوم النجوم من الأفلاك التسعة، لأنَّ الفلك الثامن والتاسع في لُغة القرآن هو الكرسي والعرش[2].

7 ـ الملا صدرا الشيرازي (م 1050ق) الفيلسوف الشهير، أكد على

---

(1) سورة المنافقون: الآية 11.

(2) بحار الأنوار، ج57، ص 5.

هذا الاحتمال في تفسيره[1] وكذلك الملا هادي السبزواري في شرح المنظومة[2].

8 ـ السيد عبد الرحمن الكواكبي (م 1320ق) قام بتطبيق القرآن على العلوم التجريبية في موارد مُتعددة من كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، فاستدل على انفصال القمر عن الأرض (طبقاً للنظريات الحديثة) بالآية 31 من سورة الرعد والآية 1 من سورة القمر.[3]

9 ـ السيد أحمد خان الهندي(1817 ـ 1898م) والسيد أمير علي(1265 ـ 1367ق) من علماء الهند أكدا على الفوائد الاجتماعية والجسميّة لكل من الصلاة والصيام، والزكاة، والحج، واعتبرا القوة الطبيعية كالماء والرياح والغيوم نوع من أنواع الملائكة وأنكرا إمكان وقوع المعجزة وتأثير الدُعاء، وخالفهما السيد جمال الدين الأسد آبادي في الهند.

10 ـ الطنطاوي (م 1862) بالغ في الاستفادة من العلوم في تفسيره (الجواهر في تفسير القرآن)، فقام باستخراج علم تحضير الأرواح إلى الآيتين (67 ـ 72) من سورة البقرة، وكان يأتي بعلوم كثيرة. خلال بحثه التفسيري[4].

11 ـ عبد الرزاق نوفل الكاتب المصري المعروف، لهُ مؤلفاتٌ كثيرة في التفسير العلمي منها: القرآن والعلم الحديث، الله والعلم الحديث، الإسلام والعلم الحديث، بين الدين والعلم و . . .

---

(1) تفسير القرآن الكريم، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرزاي، ج2، ص 289-293.
(2) شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص 269.
(3) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 63-64؛ تفسير وتفاسير جديدة، بهاء الدين خرمشاهي، ص 59-71؛ تاريخ نهضتهای دينی اسلامی معاصر، ص 163-164.
(4) الجواهر في تفسير القرآن، ج1، ص 86-89.

12 ـ السيد هبة الله الشهرستاني (1301 ـ 1369ق) استدل على حركة الأرض في كتابه «الإسلام والهيئة» بالآية الكريمة ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[1]، وكان يعتقد بأنَّ تأييد وتصديق العلوم والاكتشافات العلمية عن طريق الدين والعلماء سبب تقوية إيمان الناس[2].

13 ـ وهناك بعض الكتاب الإيرانيين المتأخرين الذين كتبوا في هذا المجال منهم: آية الله الطالقاني في تفسيره «برتوى از قرآن»، محمد تقي شريعتي في تفسيره «نوين»، حُجة الإسلام اهتمام في «فلسفة الأحكام»، الدكتور باكنزاد في «أولين دانشكاه وآخرين بيامبر»، المهندس بازركان في كتابه «راه طى شده»، «باد وباران در قرآن»، «مطرات در اسلام» و . . .

المُناقشة:

يمكن تقسيم هؤلاء إلى عدة أقسام حسب أهداف كل منهم:

1 ـ كان البعض يسعى إلى استخراج العلوم في القرآن منهم الغزالي، المرسي، الزركشي، السيوطي، الطنطاوي[3]، وعمدة أدلتهم أن القرآن يحتوي جميع أنواع العلوم، ويمكن استخراجها عن طريق التأمل في الآيات بطريقة خاصة وبالاستعانة بالعلوم المختلفة[4].

2 ـ القسم الثاني يسعى إلى تطبيق نظريات العلوم الظنّية على

(1) سورة الزخرف: الآية 10.
(2) اسلام وهيئت، الشهرستاني، ترجمة خرمشاهي، ص 110.
(3) ذكرنا بعض الأمثلة سابقاً.
(4) ذكرنا بعض الأمثلة سابقاً.

القرآن كالفخر الرازي (استفاد من الآية 22 من سورة البقرة في الاستدلال على أن الأرض ساكنة)، المجلسي، الملا صدرا الشيرزاي، عبد الرحمن الكواكبي، عبد الرزاق نوفل[1].

وقد يقوم بعض هؤلاء بتحميل النظريات العلمية على القرآن، كما فعل الأستاذ عبد الرزاق نوفل في تفسير الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ قال: المقصود من النفس الواحدة هو البروتون وزوجها هو الإلكترون وكلاهما يُشكلان عنصر الذرّة وقد اعتبره نوعاً من أنواع الإعجاز العلمي[2].

وهو بلا شك من التفسير بالرأي الممنوع شرعاً؛ لأنّه بعيد عن الظاهر وعن المعاني اللغوية والاصطلاحية المُستخدمة في القرآن.

3 ـ وكان بعض هؤلاء في صدد إثبات الإعجاز العلمي للقرآن، مثل مصطفى صادق الرافعي (1938) في كتابه «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»[3]، فقد استفاد من الزوجية العامة وزوجيّة النبات لإثبات الإعجاز العلمي[4].

4 ـ كان اهتمام بعضهم في إظهار أهمية العلم في الإسلام كالطنطاوي وهبة الدين الشهرستاني.

5 ـ وكان بعض هؤلاء يسعون من خلال الاستفادة من العلوم التجريبية، لترويج أفكارهم الانحرافية، وإنكار مُعجزات الأنبياء كالسيد

---

(1) ذكرنا بعض الأمثلة سابقاً.

(2) القرآن والعلم الحديث، ص 156.

(3) بحثنا هذا الأمر في كتابنا: "بزوهش در اعجاز علمي قرآن" (منشورات الكتاب المبين، 1380ش)، في مجلدين وقد قبلنا ستة موارد فقط تدلُ على الإعجاز العلمي من بين 300 آية ورفضنا البقية.

(4) سبق أن عرضنا كلامه في تعريف التفسير العلمي راجع: الميزان، ج1، ص 7.

أحمد خان الهندي وسيد أمير علي، أو بترويج أفكارهم الخاصة وتوجيه المعجزات كرشيد رضا (1845 ـ 1935م)، حيث قام بتوجيه بعض المعجزات ففسر معنى «الموت» في الآية 263 من سورة البقرة بالهزمية وضياع الاستقلال، و«الحياة» بالاستقلال وعودة القوة لهم[1]، وأنّه ليس المقصود من الإحياء في قصة ابراهيم (البقرة/ 260)، هو الإحياء الحقيقي بل بمعنى التربية. وبسبب وجود مثل هذهِ التفاسير رفض العلامة الطباطبائي تطبيق القرآن على العلوم[2].

ثانياً: المخالفون للتفسير العلمي

1 ـ أنكر الفقيه المالكي الأندلسي أبو اسحاق الشاطبي (م 790ق) في كتابه «الموافقات» التفسير العلمي لهؤلاء ورد أدلتهم وقال: «كان للعرب علوم في زمن نزول القرآن كالنجوم، معرفة أوقات نزول المطر، علم الطب، البلاغة، الفصاحة، الكهانة، الرجل، الجفر، و. . . وقد قسم الإسلام هذه العلوم إلى قسمين علوم صحيحة وحقة وأضاف إليها إضافات كثيرة، وعلوم باطلة (الكهانة والرمل و. . .)، وقد بيَّن منافع ومضار كل منها، ثم جاء بأمثلة على كل مجموعة من القرآن[3] ثم قال بعد ذلك: «إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات كالهندسة وغيرها من الرياضيات والمنطق وعلم الحروف، وهذا غير صحيح». ثم استدل على ذلك فقال: أنّه لم يدع أحد من السلف الصالح مثل هذه الدعوى، وأن القرآن إنما جاء لبيان أحكام الآخرة والمسائل الجانبية[4].

---

(1) المنار، ج2، ص 258.

(2) سبق أن عرضنا كلامه في تعريف التفسير العلمي، (راجع: الميزان، ج1، ص 7).

(3) التفسير والمفسرون، ج2، ص 658، نقلاً عن كتاب "الموافقات"، ج2، ص 69-76، بتلخيص.

(4) م. ن، ص 688، بتلخيص.

وبعد ذلك رفض أدلة القائلين بالتفسير العلمي حيث استدلوا ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾(1) والآية ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾(2)، قال إن هذه الآيات ترتبط بحال التكليف والتعبد، والمراد من الكتاب في الآية الثانية هو اللوح المحفوظ. وعمّا يتعلق بفواتح السور قال: إن عدد الجمل (تطبيق الحروف الأبجدية على القرآن) لم يثبت، وأن هذه المعارف مأخوذة من أهل الكتاب وفواتح السور من المُتشابهات(3).

2 ـ الشيخ محمود شلتوت (1893 ـ 1964م) وهو من علماء الأزهر شنَّ حملة قوية على هذا النوع من التفسير خلال المقالات التي نشرها في مجلة «الرسالة» الصادرة سنة 1941م، وقال: إن هذه النظرة للقُرآن خاطئة من غير شك؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم، ودقائق الفنون، وأنواع المعارف، وهي خاطئة من غير شك لأنّها تحمل أصحابها والمفسِّرين بها على تأويل القرآن تأويلاً مُتكلِّفاً يتنافى مع الإعجاز، ولا يُسيغه الذوق السليم، وهي خاطئة لأنَّها تُعرِّض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كُلِّ زمانٍ ومكان. والعلوم لا تعرف الثبات والاستقرار ولا الرأي الأخير. فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصبح غداً من الخُرافات، فلو طبَّقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المختلفة لعرضّناه للتقلب معها وتحمل تبعات الخطأ فيها، ولأوقعنا أنفسنا بذلك موقفاً حرجاً في الدفاع عنه»(4).

3 ـ الدكتور الذهبي: وهو من أساتذة علوم القرآن والحديث في

---

(1) سورة النحل: الآية 89.
(2) سورة الأنعام: الآية 38.
(3) المصدر السابق.
(4) العدد 407 و 408 من مجلة الرسالة، سنة 1941م، نقلاً عن كتاب: التفسير العلمي في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، ص 299-302 طبعة دار قُتيبة).

جامعة الأزهر وصاحب الكتاب المشهور «التفسير والمفسرون» ويُعتبر من العلماء المُتأخرين، اقتفى أثر الشاطبي في رفضه للتفسير العلمي وقال: «أما أنا فاعتقادي أن الحق مع الشاطبي رحمه الله ـ لأنَّ الأدلة التي ساقها لتصحيح مدعاة أدلة قوية، لا يعتريها الضعف، ولا يتطرق إليها الخلل؛ ولأنَّ ما أجاب على أدلة مُخالفيه أجوبة سديدة دامغة لا تثبت أمامها حججهم، ولا يبقى معها مُدعاهم»[1]. ثم ذكر أدلة آخرين لتقوية قول الشاطبي سوف نذكرها في بحث الأدلّة.

4 ـ هُناك بعض الشخصيات الذين خالفوا التفسير العلمي ذكرتها بعض الكتب وهم:

1 ـ الأستاذ أمين الخولي (1954م).

2 ـ الأستاذ عباس محمود العقاد (1964م)

3 ـ الأستاذ محمد عزة دروزة (م 1888م)

4 ـ الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، مؤلف كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن».

وعند مُراجعة أدلة هؤلاء وجدناهم لم يُضيفوا شيئاً إلى ما قالهُ الشاطبي، بل كرَّروا أدلته بأسلوب آخر، ولهذا لم نذكرهم بالتفصيل. بالإضافة إلى ذلك فلا يمكن اعتبار الأستاذ عباس محمود العقاد من المخالفين، لأنّه استخدم التفسير العلمي في كتابيه (الإنسان في القرآن) و (القرآن ونظرية التطور).

ثالثاً: القائلون بالتفصيل في التفسير العلمي

هناك قسم من العلماء الذين قبلوا صنفاً خاصاً من التفسير العلمي تحت شرائط مُعينة، ورفضوا باقي الأقسام من جملتهم.

---

(1) التفسير العلمي في الميزان، ص 297، مما بعد.

1 ـ سيد قطب (1906 ـ 1933م): أشكل هذا المفكر الإسلامي صاحب تفسير «في ظِلال القرآن» على التفسير العلمي، فقال: إني لأعجب من بساطة بعض الأفراد الذين يُنسبون إلى القرآن بعض الأشياء وهو بريءٌ منها، ويحاولون استخراج جُزئيات العلوم الطبيّة، الكيمائية، النجوم و. . . وهم يظنون أنهم يُعظّمون القرآن بذلك. ثم عدّ نوعين من أنواع التفسير وقبل الأوّل وردَّ الآخر[1]، ثم ضرب مثلاً على النوع غير الجائز وذلك بتطبيق نظرية التطور على الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾[2]، لأنّه من الممكن أن تتغيَّر هذه النظرية بمرور الزمن، وأما النوع الجائز فمثالهُ الآية الكريمة ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[3]. فإنَّ كل شيء بالوجود مخلوق بمقدار وتناسب دقيق، من شكل الأرض وبعدها عن الشمس، القمر، حجم الشمس والقمر، وسرعة حركتها والنسب بينها، لا يمكن أن تكون كل هذهِ الأمور صدفة من الصدف وعلى هذا يمكن التوسع في مفهوم هذهِ الآية بلا إشكال[4].

2 ـ محمد مصطفي المراغي (1881 ـ 1965) شيخ الأزهر، ومن علماء مصر والسودان الكبار، لهُ موقفان مختلفان بالنسبة إلى التفسير العلمي. ففي مُقدمته على كتاب «الإسلام والطب الحديث» لعبد العزيز إسماعيل، قال:

«لا أقول أن جميع العلوم توجد بصورة تفصيلية في القرآن، بل إنه يتضمن الأصول العامة لكلِّ شيء تكون معرفته والعمل به ضرورية للوصول إلى الكمال الجسمي والروحي، وإن باب العلوم المختلفة

---

(1) في ظِلال القرآن، سيد قطب، ج1، ص 260.
(2) سورة المؤمنون: الآية 12.
(3) سورة الفرقان: الآية 2.
(4) في ظلال القرآن، ج1، ص 261-263.

مفتوحة للعلماء حتى يُبيِّنوا جُزئيات العلوم للناس طبقاً لزمنهم[1]، وقال أيضاً: إن تأويل القرآن طبقاً للنظريات العمليّة غير الثابتة خطر كبير على القرآن. . . لأنه من غير الصحيح إرجاع القرآن إلى النظريات العلميّة غير الثابتة، ثم قال: يجب أن لا نسحب الآيات القُرآنية على العلوم أو نعطف العلوم على الآيات موافقاً ولكن يمكن تفسير القرآن بالعلوم إذا كان ظاهر الآية موافقاً للحقائق الثابتة[2]. وقد استخدم المراغي التفسير العلمي عدة مرات فقال في معنى الآية ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ﴾[3] يعني قوة الجاذبية[4].

3 ـ أحمد عمر أبو حجر: صاحب كتاب «التفسير العلمي في الميزان»، أورد أدلة الطرفين واختار الرأي القائل بالتفصيل، وقال: «والذي تطمئن إليه النفس بعد النظر في وجهة نظر الفريقين هو أن الذين يُنادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمي مُصيبون كل الإصابة، إذا كان هذا التفسير قائماً على الظن والوهم، أو التعسف في التأويل. أما إذا كان مُستنداً إلى الصريح من القول، مُعتمداً على اليقين الثابت من العلم، فليس هُناك ما يمنع من الإستفادة بنور العلم في إيضاح حقائق القرآن». [5] وقال في موضع آخر: «وإنما نذهب مذهب الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، لأنّه ما دام القرآن كلام الله، والكون خلق الله، فلا بد من أن تنسجم آيات القرآن مع حقائق العلم»[6].

(1) مُقدمة الشيخ المراغي في كتاب «الإسلام والطب الحديث» نقلاً عن التفسير والمفسرون، ج2، ص 519.
(2) سورة لقمان: الآية 10.
(3) سورة لقمان: الآية 10.
(4) الدروس الدينية، ص 61-64، نقلاً عن التفسير العلمي في الميزان، ص 231.
(5) التفسير العلمي في الميزان، ص 113، ط 1991م، 1411ق، دار قُتيبة، بيروت.
(6) م.ن.، ص 118.

6 ـ العلامة الطباطبائي (ت 1340ش) وهو من الفلاسفة والمفسِّرين في القرن السابق، وصاحب التفسير المعروف «الميزان»، قال في هذا المورد: وقد نشأ في هذهِ الأعصار مسلك جديد في التفسير، وذلك أن قوماً من مُنتحلي الإسلام في أثر توغلهم في العلوم الطبيعية وما يُشابهها المُبتنية على الحس والتجربة، مالوا إلى مذهب الحسين من فلاسفة أوروبا سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل (لا قيمة للإدراكات إلاّ إذا ترتَّب عليها عمل)، فذكروا: أن المعارف الدينية لا يمكن أن تُخالف الطريق الذي تُصدِّقه العلوم، ولابد من تأويل الآيات المخالفة لها، بل إنَّهم طبقوا القوانين الماديّة حتى على المعاد، وقالوا إن الروح ماديّة ولها خواص مادية، وأن النبوّه نبوغ اجتماعي خاص يبني قوانينه على الأفكار الصالحة، ثم ذكروا أنه لا يمكن الاعتماد على الروايات لاختلاطها، وأما الكتاب فلا يجوز أن يُبنى في تفسيره على الطريق العقلي (وهو ما قام به المفسرون السابقون) الذي أبطله العلم (العلم أبطل المنهج العقلي) فلا بد أن من يفسِّر القُرآن بالعلم فقط.

ثم قال «إنما الكلام في أن ما أوردهُ على مسالك السلف من المُفسرين (أن ذلك تطبيقاً وليس بتفسير)، وارد بعينه على طريقتهم في التفسير»[1]. ومع هذا فقد استفاد العلاّمة من نتائج العلوم التجريبية في تفسير بعض الآيات القرآنية كما جاء في ذيل الآية: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[2].

قال: «والمراد أن للماء دخلاً تاماً في وجود ذوي الحياة. . . وقد اتضح ارتباط الحياة بالماء بالأبحاث العلميّة الحديثة»[3]، وقال في الآية

(1) الميزان، ج1، ص 807، بتلخيص.
(2) سورة الأنبياء، الآية 30.
(3) الميزان، ج14، ص 279 (طبعة اسماعيليان).

الشريفة: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[1]. المراد من التوسعة في الآية هي «توسعة خلق السماء كما تميل إليه الأبحاث النظرية اليوم»[2]. وسوف يتبين في البحوث الآتية أن موقف العلامة في التفسير العلمي يختلف حسب أنواعه فهو من القائلين بالتفصيل.

5 ـ مكارم الشيرازي: صاحب تفسير «الأمثل»، وهو من المُعتدلين في الموقف من التفسير العلمي[3] ورفض الآخر واعتبره من أنواع التفسير بالرأي، وهو قال في معرض حديثه عن التفسير العلمي: يُلاحظ أن العلم قد دخل الميدان وفُسِّرَ به القرآن، ونحن نؤكد هُنا بأن المقصود من العلوم هي العلوم القطعية وليست الفرضيات المُتغيرة بتغيّر الزمان، فإنّه لا يمكن تطبيق القرآن الثابت على الفرضيات المتغيِّرة، فإن زوجية النباتات التي اكتُشفت في القرن السابع عشر الميلادي وحركة الأرض حول نفسها، هي حقائق علمية وليست فرضيات تقبل التغيير[4].

6 ـ آية الله معرفة: قال: إن الشريعة ليست علوماً طبيعيّة والقرآن ليس كتاب علم، وقد بينت ذلك الإشارات العلمية بجانب المطالب الأصلية (الحكمة، الهداية، التربيّة، الإرشاد و...) بصورة إجماليّة يُدركها الراسخون في العلم؛ لأنّه ليس بصدد بيان هذه المطالب فهي تُشير إلى عظمة العلم الإلهي غير المتناهي[5]، فهو يعتقد بأن العلوم القطعية ضرورية لفهم القرآن، ولا يمكن الإحاطة بهذه الإشارات الموجودة في القرآن من دون الاستفادة من نتائج هذه العلوم[6]. وبما أن

---

(1) سورة الذاريات، الآية 47.
(2) الميزان، ج18، ص 382.
(3) تفسير نمونه، ج1، ص 131، و ج11، ص 410، وج12، ص 275، وج15، ص 548.
(4) مجلة بيام قرآن، العدد التجريبي، ص 48 (منشورات دار القرآن الكريم، قم).
(5) التمهيد، ج4.
(6) التمهيد، ج4، ص 31، فما بعد.

العلوم غير قطعية والقرآن قطعي فلا بد من أن تقوم بتطبيق العلوم على القرآن وليس العكس، يعني قد نفهم مطلباً من بعض الآيات في ضوء الكشوف العلمية، ولكن لا نقول أن الآية تؤكد هذه المطالب بصورة قطعية، فإذا قطع الشخص بهذا الأمر فهو تحميل للقرآن وغير جائز شرعاً. فهو إذن يقول بالتفصيل بين إسناد العلوم بصورة قطعية، فإذا قطع الشخص بهذا الأمر فهو تحميل للقرآن وغير جائز شرعاً. فهو إذن يقول بالتفصيل بين إسناد العلوم بصورة قطعية وبين النسبة الاحتمالية. وقد جاءت مباحث الإعجاز العلمي والتفسير العلمي في المُجلد السادس من كتاب التمهيد.

7 ـ آية السبحاني: ويعتبر من الأفراد المعتدلين في تناوله التفسير العلمي كما ورد في تناوله لشروط المُفسِّر: الاطلاع على الآراء العلميّة له دور كبير في تفتح ذهنية الإنسان، والحصول على فهم حي للقرآن (من شرائط تفسير القرآن بالمعنى الواقعي). فقد أحرز البشر اليوم خطوات كبيرة في مجالات علميّة مُتعددة كعلم الأرض، الكون، الحيوان، وكشف آفاق جديدة في علم الاجتماع وعلم النفس. صحيح أنه لا يمكن القول أن جميع هذه الآراء صحيحة، ولكن إدراك هذهِ العلوم سبب في قوة الفكر الفلسفي والعلمي للإنسان، وانفتاح ذهن المُفسِّر ويعطيه قُدرة كاملة للإستفادة من القرآن، وهذا لا يعني أننا لا نفسِّر القرآن بُمساعدة الفلسفة اليونانية والإسلامية والعلوم الجديدة القابلة للخطأ ونُطبقها على القرآن؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى التفسير بالرأي الممنوع منه شرعاً وعقلاً[1]. وقد أشار إلى كثير من المطالب العلميّة مثل الجاذبية العامة، كروية الأرض وحركتها، حركة الأجرام السماوية،

---

(1) تفسير صحيح آيات مُشكله قرآن، الأستاذ سبحاني، تنظيم سيد هادي خسروشاهي، ص 315.

زوجيّة النباتات في كتابه «برهان رسالت» لإثبات إعجاز القرآن[1]. فهو وإن كان مُخالفاً لتطبيق العلوم على القرآن، ولكنه يؤكد على لزوم الاستفادة من الكشوف العلمية في تفسير القرآن، (فهو إذن يوافق على استخدام العلوم في فهم القرآن ظاهراً).

أدلة الموافقين والمخالفين للتفسير العلمي

هُناك آراء مُتباينة ورؤى مختلفة حول التفسير العلمي، فمنهم من قبله مُطلقاً وهُناك من رفضه مُطلقاً، وفريق فصل بين أنواعه فقبل البعض ورفض الآخر، وسبق أن أشرنا إلى بعض أدلتهم وسوف نتطرق إليها مفصّلةً.

أ ـ أدلة الموافقين

1 ـ إن استخدام العلوم في تفسير القرآن يؤدي إلى فهم أفضل لآياته، ويُبين إشاراته العلمية، فعندما يتحدث القرآن عن منافع ومضار الخمر في الآية الكريمة ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[2]، فإن الاكتشافات الطبية الحديثة توضح مفهوم الآية والمراد من المنافع والمضار فيها، حتى أنهُ يُشكل فهم بعض الآيات من دون الرجوع إلى العلوم، فنحنُ بحاجة ماسة إلى الكشوفات الطبية في «علم الأجنة» مثلاً لفهم وتفسير الآيتين (12 ـ 13) من سورة المؤمنون، وكذلك الآية الخامسة من سورة الحج لمعرفة مراحل خلق الإنسان، مثلما نحن بحاجة إلى «علم اللغة» في فهم ألفاظ القرآن.

تذكرة: لابد من الحذر من تحميل النظريات العلمية على القرآن

---

(1) برهان رسالت، ص 253-283 (طبعة منشورات، مكتبة الصدر، طهران، 1398 هـ. ق.).

(2) سورة البقرة: الآية 219.

واستخراج العلوم منه، بل يجب استخدام العلوم التجريبية كوسيلة ومصدر في خدمة التفسير.

2 ـ يُساهم التفسير في إثبات إعجاز القرآن، فعندما تذكر فيه بعض المطالب العلمية في بيئة جاهلية، ويثبت صدقها بعد مرور عدّة قرون، فهذا يعني أن القرآن مُعجزة إلهية وليس كلاماً بشرياً. فقد ذكر[1] كثيراً من هذه المطالب التي تُثبت إعجازه مثل: الزوجية العامة للموجودات والنباتات[2]، قوة الجاذبية[3]، حركة الشمس[4]، فلسفة حرمة شُرب الخمر[5]، مراحل خلق الإنسان[6]، تلقيح الغيوم والنباتات[7] و...

ملاحظة

لابد من تمييز الموارد الصحيحة من غيرها؛ لأنَّ هُناك من يقوم بحمل العلوم القطعية على القرآن.

3 ـ التفسير العلمي يؤدي إلى إقبال غير المسلمين على القرآن، وخصوصاً من فئة الشباب، عندما تثبت الكشوفات العلمية حقانيّة الإشارات المذكورة في القرآن، وهذا ما اعترف به بعض المنصفين في الغرب. فقد اعترف العالم «موريس بوكاي» في كتابه «التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث»، بصدق وإعجاز القرآن، ومُخالفة التوراة والإنجيل للكثير من المطالب العلمية[8].

---

(1) راجع: بزوهش در اعجاز علمي قرآن للكاتب.
(2) سورة يس: الآية 36.
(3) سورة الرعد: الآية 2، وسورة لقمان: الآية 10.
(4) سورة يس: الآية 38.
(5) سورة البقرة: الآية 219.
(6) سورة الحج: الآية 5، وسورة المؤمنون: الآيتان 12-13.
(7) سورة الحجر: الآية 22.
(8) The Bible, The Quran and science, Maurice Bucaille =

4 ـ بطلان المنهج العقلي للقدماء (منهج أرسطو) بتقدم الفلسفة والعلوم التجريبية في الغرب، ثم إنه لا يمكن الاعتماد على الروايات في التفسير لاختلاطها بالإسرائيليات ووجود الوضع وكثرة الكذب، فلم يبقى إلاَّ التفسير العلمي، أي تفسير القرآن في ضوء النظريات وتجربيّات العلم[1].

5 ـ لابد من استخدام التفسير العلمي لرفع التعارض بين آيات القُرآن والكشوفات العلمية، فمثلاً كانت نظريّة بطليموس التي تقول بالأفلاك التسعة متعارضة مع آيات القرآن في وجود سبع سماوات، فلا بد من تأويل العرض والكرسي بعنوان الفلك الثامن والتاسع لكي يرتفع التعارض بين ظاهر الآيات والعلم في ذلك الزمن[2].

6 ـ قال بعض الكتاب المصريين: كان إعجاز القرآن للعرب في ذلك الزمان هو الإعجاز الأدبي، من خلال الألفاظ والجُمل البليغة وغيرها، والمُستخدمة في زمنهم، وقد تحداهم بإتيان سورة واحدة، ومع مرور أربعة عشر قرناً لم يستطع أي شخص أن يأتي بسورة واحدة مثل القرآن. أما بالنسبة إلى الأقوام الأخرى فإنه لا يثبت هذا النوع من الإعجاز في حقهم؛ لأنهم لا يدركونه، فلا بد من تفسير القرآن تفسيراً

= ترجم هذا الكتاب عدة مرات بالفارسية والعربية، فقد ترجمه بالفارسية الأستاذ حسن حبيبي بعنوان «عهدين، قرآن وعلم» (منشورات سلمان، 1357ش)، و كذلك المهندس ذبيح الله دبير باسم «مقايسه أي ميان تورواة، انجيل، قرآن وعلم» (منشورات فرهنك اسلامي، 1345ش). أما في العربية فقد ترجم مرتين مرة باسم «التوراة والانجيل والقرآن والعلم الحديث»، والثانية باسم «دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة».

(1) أورد العلامة الطبطبائي(ره) استدلال أصحاب هذا الرأي أي التفسير العلمي في المجلد الأول، ص 7 (بتصرف).

(2) ذكرنا هذا التفسير لابن سينا والمجلسي في البحوث السابقة.

علمياً؛ لأنّ الإعجاز العلمي يؤدي إلى إقناع غير المسلمين وجذبهم إلى الإسلام[1].

7 ـ يدّعي بعض العلماء بأن جميع العلوم موجودة في القرآن ويستدلون بالآية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]. لإثبات وجود هذه العلوم كعلم الطب، الهندسة، الهيئة و. . .

مُناقشة أدلة القائلين بالتفسير العلمي

1 ـ الدليل الرابع غير تام؛ لأن بطلان المنهج العقلي عن طريق فلسفة الغرب قابل للمُناقشة، ولا يقبله الكثيرون ولو في بعض فروع المعرفة البشرية؛ لأنهُ حتى المسائل العلمية التي أحرزت تقدماً كبيراً نتيجةً لاستخدام المنهج التجريبي كالفيزياء والكيمياء، تكون بحاجة إلى الاستدلال العقلي[3] لتعميم قوانينها العلمية التي استنتجت عن طريق الاستقراء الناقص. أما التجربة فلها دور ثانوي، وكذلك لا يمكن قبول قولهم بالنسبة إلى الروايات مُطلقاً لأنَّ الروايات على عدة أقسام:

أ ـ الخبر الواحد الضعيف.

ب ـ الخبر الواحد الصحيح.

ج ـ الخبر الواحد المقترن بقرينه تورث اليقين أو الاطمئنان.

---

(1) القرآن والعلم الحديث، ص 26، عبد الرزاق نوفل (طبعة دار الكتاب العربي، 1973م) (بتصرف).

(2) سورة النحل: الآية 89.

(3) أنظر، در آمدي بر تفسير علمي، للكاتب، ص 185-200؛ الأسس المنطقية للاستقراء، ص 135؛ ص 383-400؛ المنطق، المظفر، ص 264.

د ـ الخبر المتواتر الموجب للاطمئنان.

ونحنُ نستفيد من القسمين الأخيرين في مجال التفسير، أما الأخبار الضعيفة والموضوعة فليس لها أي دور في التفسير[1].

2 ـ أما بالنسبة إلى الدليل الخامس فنقول إنهُ لا يوجد أصلاً تعارض بين القرآن والعلوم القطعية[2]، ولا يمكن رفع اليد عن الدليل القطعي في القرآن إذا كانت العلوم ظنية.

3 ـ أما بالنسبة إلى الإشكال السادس فإنه يصدق في بعض الموارد؛ لأنّ كثيراً من غير العرب يمتلكون ثقافة أدبية كبيرة، ويمكن أن يُدركوا الإعجاز الأدبي للقرآن بالإطلاع وتعلم اللُغة والآداب العربية.

4 ـ والدليل السابع مخدوش أيضاً؛ لأنَّ أولاً: هُناك قرينة لبيّة في المراد من الآية ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾، يعني تبيان كل شيء يُصب في الهدف الأصلي للقرآن وهو الهداية. فإذا كتب طبيب من الأطباء كتاباً وقال إنه يتضمن كل شيء، فهو لا يقصد بالطبع أنه يشمل جميع العلوم من الفيزياء وغيرها، بل إنه يتضمن جميع المسائل التي تتعلق بعلم الطب، وكذلك هُنا ليس من هدف القرآن بيان المسائل الطبية الفيزيائية و... حتى يشمل جميع المعادلات والمسائل الجزئية للعلوم، بل تبيان كل شيء متعلق بهداية البشر[3]، وحتى الإشارات العلمية فإنها تصب في الهدف الأصلي نفسه للقرآن.

---

(1) هُناك آراء مُختلفة بالنسبة لتفسير القرآن بالخبر الصحيح سوف نتعرض لها في بحث التفسير الروائي.

(2) أنظر: در آمدي بر تفسير علمي، للكاتب، بحث التفسير العلمي والتعارض بين العلم والدين، ص 391-412.

(3) الأمور المتعلقة بهداية البشر غالباً ما تأتي بصورة كلية وتتعهد السنة ببيان الجزئيات.

ثانياً: ظهور هذهِ الآية والآيات الأخرى يكذّب هذا الفهم، فنحن نعلم بالبداهة أن جميع العلوم والمعادلات لا توجد في القرآن، ولهذا فقد أنكر بعض المفسرين هذا الظهور[1] الذي[2] يدعي بوجود جميع العلوم.

5 ـ يعتبر الدليل الأول والثاني من أقوى الأدلة لإثبات ضرورة التفسير العلمي، ولكن ليس بمعنى الاستغناء عن باقي المناهج، فكما نستخدم القرائن العقلية والنقلية في التفسير، فكذلك يمكن الاستفادة من القرائن العلمية.

6 ـ الدليل الثالث لا يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً؛ لأنه نتيجة الأول والثاني.

ثانياً: أدلة المخالفين

استند القائلون بعدم ضرورة التفسير العلمي وعدم جدواه بالأدلة التالية:

1 ـ القرآن لم ينزل من أجل بيان مسائل العلوم، بل هو مُختص بالأحكام والمسائل التعبدية، والآيات ظاهرة في ذلك، فمثلاً: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ﴾[4]،

---

(1) راجع: المنار، ج7، ص 395؛ الجواهر الطنطاوي، ج8، ص 140؛ الميزان، ج14، ص 325، نمونه، ج11، ص 381.

(2) جاء بحث هذه الآية والآيات المشابهة (سورة الأنعام: الآيتان 38 و 59) والروايات المُتعلقة بها في كتاب در آمدي بر تفسير علمي قرآن، ص 161، إلى ص 178 و بصورة مُفصلة.

(3) سورة النحل: الآية 89.

(4) سورة الأنعام: الآية 38.

المقصود منها هو المسائل التعبدية، ومعنى الكتاب في الآية الثانية هو اللوح المحفوظ[1].

2 ـ يعتبر وجود جميع العلوم في القرآن من المسائل المهمة، ولا بد من أن يُشير إليه الصحابة والتابعون، وبما أنهم لم يدعوا ذلك فيثبت بطلان هذه المسألة[2].

3 ـ من أهم الأدلة في رد التفسير العلمي، هو أن العلوم التجريبية غير قطعية والنظريات غير ثابتة، فليس من الصحيح تفسير القرآن بها؛ لأنها في تغير مُستمر وهو ما يؤدي إلى شك الناس بالقرآن، فعندما قام بعض المفسرين بتطبيق القرآن على «الأفلاك التسعة» في الهيئة البطليموسية القديمة، وتبيين خطأها بعد مدة من الزمن، ظن بعضهم أن القرآن يتعارض مع نظريات الهيئة الجديدة (الكوبرنيكية)، وهو ما حدث في الغرب في العصور الوسطى عندما وقع الخصام بين علماء الطبيعة والقساوسة في مسألة التعارض بين العلم والدين، وأدى إلى نشوء المدارس الإلحادية، فيجب عدم تكرار هذه التجربة؛ لأنها تؤدي إلى النتائج[3] نفسها.

4 ـ يؤدي التفسير العلمي في بعض الموارد إلى التفسير بالرأي المنهي عنهُ بالروايات وذلك بسبب:

أ ـ فقدان التخصص الكافي للأشخاص الذين يتصدون للتفسير، وعدم وجود الشرائط التي لابد من توفرها في المفسر.

---

(1) ذكر الشاطبي هذا الدليل، أنظر: الموافقات، ج2، ص 69-76 والتفسير والمفسرون، الذهبي، ج2، ص 285.

(2) م.ن.، ص 689.

(3) راجع: التفسير والمفسرون، الذهبي، ج2، ص 691-692.

ب ـ يقوم بعض الأشخاص، وبالاستفادة من آيات القرآن، في ترويج نظرياتهم الخاصة والتي ربما تكون الحادية، وهذا ما يُعتبر أحد مصاديق التفسير بالرأي. فهناك من قام بتأويل آيات القرآن وتطبيق الحقائق الغيبية القرآنية على الأمور الماديّة، فيقولون مثلاً أن المراد بالملائكة في القرآن هي الميكروبات التي كشف عنها العلم مؤخراً، وفي موضع آخر قاموا بتطبيق الآيات التي تتحدث عن قابيل وهابيل على المجتمع الشيوعي والاقطاعي حتى تتماشى مع آرائهم في النظرية الماركسية(1).

5 ـ يؤدي هذا النوع من التفسير إلى النزعة المادية (أصالة المادة)؛ لأنَّ بعض المجموعات المنحرفة، وبالاستفادة من هذا التفسير، تقوم بتسويق أفكارها الانحرافية، وجذب بعض الشباب البسطاء إلى الإلحاد، فالتفسير العلمي سلَّم بين الكفر والإسلام.

6 ـ من ثمرات هذا التفسير، التأويل الفاسد؛ لأنَّ أصحابه سوف يتجاوزون ظواهر الألفاظ، ويؤوّلون الآيات بما يتناسب مع آرائهم ونظرياتهم حتى يمكنهم نسبة هذه النظريات والآراء إلى القرآن(2). ومن التأويلات الطريفة في هذا الشأن أن أحدهم كتب كتاباً حول نظرية التطور للعالم الطبيعي «داروين» فذكر جميع الآيات التي تؤيد هذه النظرية، وأوّل جميع الآيات التي تخالفها، ومن جانب آخر قام آخر من الذين يرفضون هذا النظرية بتأليف كتاب وذكر كل الآيات المُخالفة وأول الآيات المؤيدة لنظرية التطور(3). وقد ذكرنا نماذج من هذه التأويلات في البحوث السابقة مثل العرش والكرسي وتطبيقه على الفلك الثامن

---

(1) تفسير به رأي، مكارم الشيرازي، ص 78.

(2) تعتبر هذه التأويلات غير جائزة وتحميل للقرآن ونوع من التفسير بالرأي.

(3) للاطلاع أكثر راجع كتاب «نظرية تكامل ازديدكاه قرآن» تأليف مسيح مهاجري؛ و «تكامل در قرآن» للأستاذ مشكيني؛ و"خلقت انسان در بيان قرآن» تأليف الدكتور يد الله سحابي.

والتاسع، تأويل قصة إبراهيم وأن المراد منها هو حياة وموت المجتمع في تفسير المنار. ولعل تسمية هذا النوع من التفسير «تطبيقاً» عند العلامة الطباطبائي هو هذا التأويل والتحميل لآيات القرآن[1].

7 ـ لا توجد ضابطة خاصة للتفسير العلمي لأنهُ أمر ذوقي؛ أي أن كل شخص يستطيع أن يُفسر القرآن طبقاً لذوقه.

8 ـ إن استخدام التفسير العلمي، وذكر مسائل علمية كثيرة خلال هذا التفسير، يؤديان إلى ضياع الهدف الأصلي للقرآن وهو التزكية والهداية، كما حدث في تفسير «الطنطاوي». وبعبارة أخرى أن التفسير العلمي يؤدي إلى سوء الظن بالقرآن ووظيفته، فيُظن أنهُ جاء لبيان المسائل العلمية[2].

9 ـ القرآن هو كتاب الهداية والنور والبيان، واستخدام التفسير العلمي يعني الاستمداد من الغير في فهم القرآن، هذا الغير الذي هو محل الاختلاف والذي لا يمكن أن يكون موجباً للتنازع.

10 ـ التفسير العلمي يؤدي إلى ضياع معاني القرآن الأصليّة، وانقلاب حقائقه إلى مجاز (عدم تفسير القرآن على أساس لُغة العرب)، فإذن لا يمكن أن يكون هذا التفسير صحيحاً وقال الدكتور الذهبي في هذا الشأن: «التفسير العلمي ليس معقولاً من الناحية اللغويّة لأن ألفاظه تتغير بمرور الزمن وتحدث معاني لغوية، عرفية، شرعية جديدة ليست موجودة في صدر الإسلام. فهل يُعقل أن نتوسع في فهم ألفاظ القرآن وجعلها تدلُ على معان جدت باصطلاح حادث؟ وهل يعقل أن الله تعالى إنما أراد بهذِهِ الألفاظ القرآنية هذهِ المعاني التي حدثت بعد نزول

---

(1) راجع نظرية ابن سينا، المجلسي ورشيد رضا في بحث الآراء حول التفسير العلمي.

(2) في ظلال القرآن، ج1، ص 261–263 (بتصرف).

القرآن بأجيال أن هذا الأمر لا يعقلهُ إلا من سفّه نفسه وأنكر عقله[1].

11 ـ إن الاعتقاد بالتفسير العلمي يؤدي إلى إنكار بلاغة القرآن؛ لأنَّ البلاغة هي مُطابقة الكلام لمُقتضى الحال، فإذا قلنا بالتفسير العلمي فهذا يعني أن الله يُخاطب أقواماً بكلام لا يفهمونه، ويجهلون معناه، ولم يُراع حال المخاطَب ومستواه الفكري، وهو إنكار لبلاغة القرآن[2].

12 ـ هُناك طرق كثيرة لإثبات إعجاز القرآن، فلا بد من صرف النظر عن هذهِ الطريقة مع كل تلك النتائج السلبية[3].

13 ـ إن التفسير العلمي يتنافى مع الإعجاز القرآن وتحديد للعرب؛ لأنَّ المُخاطبين بالقرآن هم العرب حيث إن أكثرهم لا يقرأون ولا يكتبون، فإذا اعتقدنا بأن القرآن يبيّن المسائل والكشوف العلمية العالية فإن من المسلّم به أن المخاطبين يعجزون عن الإتيان بمثل هذه المسائل لجهلهم بها، وهذا ما يبطل التحدي، لأنهم لو كانوا يعلمون لربما يأتون بمثل القرآن، فأصحاب هذا الرأي أرادوا أن يثبتوا إعجاز القرآن ولم يشعروا بأن عملهم هذا يؤدي إلى إبطال تحديه.

مُناقشة أدلة المُخالفين للتفسير العلمي

1 ـ بالنسبة إلى الدليل الأول نقول إنه لا توجد منافاة بين أن يكون القرآن لبيان مسائل الأحكام والأمور الأخروية واحتواؤه، على بعض المطالب العلمية التي اكتشفت في الفترة الأخيرة دليل عظمته.

نعم ليس هدف القرآن بيان العلوم وذكر المعادلات الفيزيائية

---

(1) التفسير والمفسرون، ج2، ص 491-492 (ط2 1976، وطبعة دار الكتب الحديثة) بتصرف.

(2) م.ن.

(3) م.ن.

والكيميائية وأمثال ذلك، بل إن ذكر الإشارات العلمية يأتي في طول الأهداف التربوية للقرآن، وثانياً إذا جاء القرآن لبيان أحكام الآخرة فقط فما هو فائدة ذكر الأمثلة العلمية؟ ألا تعتبر جزءاً من القرآن؟ وهل تحتاج إلى تفسير؟

أما بالنسبة إلى رأي الشاطبي في عدم صحة استخراج كل العلوم من القرآن، فإنهُ يُعتبر رأياً صحيحاً ونحنُ نوافقه عليه.

2 ـ الدليل الثالث الذي يقول بوجود جميع العلوم في القرآن ويمكن استخراجها منهُ، مردود وهو ينظر إلى قسم خاص في أقسام التفسير العلمي (استخراج العلوم من القرآن).

3 ـ الدليل الثالث يصدق بعض الموارد، وذلك إذا قمنا بتفسير القرآن طبقاً للنظريات العلمية غير الثابتة، لأنهُ يؤدي إلى التعارض بين الدين والعلم وبالتالي تزلزل عقائد الناس. أما إذا فسَّرنا القرآن استناداً إلى حقائق العلوم فيرتفع هذا الإشكال.

4 ـ الدليل الرابع والخامس يصدق بصورة جزئية أيضاً فيما إذا تورط بعض الأفراد في التفسير بالرأي بسوء أو بحسن نية، ولكن هذا الإشكال يرجع إلى المفسِّر وليس إلى المنهج وذلك فيما إذا فقد المفسر بعض الشرائط، وهذا الأمر قد يحدث للذين يستخدمون منهج «التفسير الروائي» و«تفسير القرآن بالقرآن»، أيضاً إذا ما كان ظاهر الآية موافقاً للمطلب العلمي القطعي فلا يمكن اعتباره من التفسير بالرأي فقط، بل إنهُ يساهم في توضيح وفهم الآية بصورة أفضل.

5 ـ الدليل السادس يصدق بصورة جزئية كذلك فيما إذا قام بعض الأفراد بتأويل آيات القرآن بدون قرينة عقلية، أو نقلية لترويج أفكارهم

وتحميلها على القرآن، ولكن التفسير العلمي لا يؤدي إلى التأويل الفاسد في كل الأحوال، فإن استخدام القرائن العلمية القطعية لا إشكال فيه، بل إنهُ يؤدي إلى فهم القرآن فهماً صحيحاً، كما يكون التأويل صحيحاً باستخدام القرينة القطعية[1].

6 ـ الدليل السابع ليس صحيحاً أيضاً؛ لأن التفسير العلمي ليس أمراً ذوقياً، بل لهُ معايير وضوابط لابد من توفرها لكي يكون مقبولاً.

7 ـ أما بالنسبة إلى الدليل الثامن في إفراط البعض في استخدام العلوم في التفسير، وغفلتهم عن أهداف الهداية والتربية (الطنطاوي مثلاً)، فنقول إن هذا يرجع إلى المُفسر أيضاً، ولا ينسحب إلى منهج التفسير، إذ من الممكن بجانب تبيين هذهِ الأهداف، ذكر بعض المسائل والمطالب العلمية بصورة معتدلة.

8 ـ الدليل التاسع ليس كافياً في رد هذا التفسير؛ لأنهُ لا يوجد تنافٍ بين كون القرآن نوراً وبياناً وهداية، وبين الاستعانة ببعض المسائل العلمية المختلفة كالنحو، الصرف، الأصول، ومطالب العلوم التجريبية. فحقيقة القرآن أنهُ في نفسه واضح، نور، بيان، ولكن يمكن الاستعانة بالعلوم المختلفة لتكميل فهمنا وسد نقصنا للقرآن.

9 ـ الدليل العاشر يصدق على بعض أنواع التفسير كاستخراج العلوم من القرآن وتطبيق العلوم على القرآن، كما صنع عبد الرزاق نوفل في تفسير «النفس الواحدة» بالبروتون، وأخرج الآية عن معناها الظاهري واللغوي، وهذا الشيء لا يصدق على استخدام العلوم في فهم القرآن؛

---

(1) لعرفة معاني التأويل وجوازه وعدم جوازه، انظر: التفسير والمفسرون، آية الله معرفت؛ در آمدي بر تفسير علمي قرآن، للكاتب، مبحث التأويل.

يعني عندما نقول أن معنى العمد في الآية «رفع السماوات بغير عمد ترونها» هو المعنى الظاهر، وأن قوة الجاذبية أحد مصاديقها، وكذلك تفسير معنى «الزوجية» بالكشوفات العلمية الجديدة، والابتعاد عن اعتبارها مجازاً، فلا شك في أنهُ لا إشكال في ذلك.

10 ـ أما بالنسبة إلى الدليل الحادي عشر فيمكن القول بأن القرآن لم ينزل لجيل خاص، بل إن كشف معاني ومصاديق جديدة للقرآن بمرور الزمن يكون دليلاً على عظمته وبلاغته، بحيث إن كل شخص وكل نسل يأخذ منه بمقدار علمه وفهمه، ولكن يجب فهم ألفاظ القرآن على أساس لُغة العرب، إضافة إلى ذلك فإنَّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا يفهمون جميع آيات القرآن ومعانيه العالية؟ ألم يأتِ في الخبر أن أناساً في آخر الزمان سوف يختصون بفهم الآيات الأولى من سورة الحديد وسورة التوحيد؟ ألم يكن الصحابة يسألون الرسول(ص) وابن عباس عن تفسير بعض الألفاظ والآيات القرآنية؟

11 ـ بالنسبة إلى الدليل الثاني عشر نقول إنهُ لا يوجد مانع من استحداث طريق آخر لإثبات إعجاز القرآن بالإضافة إلى الطرق الأخرى، ولا يوجد إشكال في ظهور أبعاد أخرى للإعجاز مع تقدم العلم والمعرفة.

12 ـ أما بالنسبة إلى الدليل الأخير فإنه أشبه ما يكون بالمغالطة؛ لأن الإعجاز العلمي مازال موجوداً من صدر الإسلام وإلى اليوم، عندما وصل الإنسان إلى أقصى التطور العلمي، ومع ذلك لم يستطع أي شخص أن يأتي بمثل القرآن. وثانياً أن جهل الناس بالعلوم القطعية لا يبطل الإعجاز العلمي، بل يكون دليلاً على إعجاز القرآن؛ لأن النبي(ص) جاء بمثل هذه العلوم وهو في مجتمع أمي لا يعرف من هذهِ العلوم شيئاً.

النتيجة

يتبيّن مما تقدم أن جميع الأدلة في رد التفسير العلمي ترجع إما في رفض نوع خاص من أنواع التفسير مثل استخراج العلوم و تطبيقها على القرآن، أو من خلال سوء استفادة البعض من هذا المنهج في سبيل ترويج أفكارهم الخاصة، والوقوع في التفسير بالرأي الذي وردت الروايات في المنع منه، وهذا الإشكال يمكن أن يرجع إلى جميع المناهج التفسيرية وليس إلى التفسير العلمي فقط.

أدلة القائلين بالتفصيل:

يرى كثير من مُفسري السُنة والشيعة «التفصيل» في موارد التفسير العلمي؛ لأن لهُ أقساماً وأنواعاً مُختلفة بعضها صحيح وبعضها مُعتبر والآخر غير صحيح وغير مُعتبر، وسوف نقوم بتصنيف هذه الآراء حسب ما يلي:

1 ـ التفصيل بين التطبيق وغيره

فقد رفض بعض المفسرين طريقة التطبيق والتي تعني انتخاب الآيات التي توافق رأي المُفسر وتأويل الآيات المُخالفة، وهو ما يؤدي إلى التفسير بالرأي. وأما إذا كان ظاهر الآية موافقاً للمطالب العلمية فلا إشكال في ذلك، وهذا الرأي للسيد الطباطبائي[1]، الأستاذ مصباح اليزدي[2]، الأستاذ السبحاني[3].

2 ـ التفصيل بين استخدام العلوم القطعية وغير القطعية

ففي هذه الرؤية يمكن الاستفادة من العلوم القطعية إذا كانت موافقة لظاهر الآية، أما إذا كانت العلوم غير قطعية كالنظريات غير الثابتة، والتي

(1) الميزان، ج1، ص 7-8.

(2) معارف قرآن، مصباح يزدي، ص 229.

(3) تفسير صحيح آيات مُشكل قرآن، آية الله سبحاني، تنظيم سيد هادي خسروشاهي، ص 215.

يمكن أن تتغير بمرور الزمن، فلا بد من الابتعاد عنها في التفسير، لأنها تؤدي إلى تشكيك الناس بالقرآن، ويمكن اعتبار الأستاذ آية الله مكارم الشيرازي من أصحاب هذا الرأي، فقد استخدم هذا الرأي عدة مرات في تفسير[1] «نمونه»، ووصى به في كتاب «قرآن وآخرين بيامبر» فقال: توجد هنا آراء مُختلفة، فقد أفرط بعضهم بتطبيق النظريات العلمية على القرآن، وكانوا يظنون أنهم يُقدمون خدمة كبيرة للقرآن، فإن تطبيق النظريات العلمية غير الثابتة على القرآن اشتباه كبير، لا يؤدي خدمة لا إلى القرآن ولا إلى العلم، فإذا قمنا بتطبيق نظرية «لاباي» في نشوء المنظومة الشمسية على القرآن فإن هذا يعتبر أمراً خاطئاً؛ فماذا نفعل إذا جاء يوم تبين فيه خطأ هذه النظرية (كما حدث مع الكثير من الفرضيات العلمية). وهناك من سلكوا طريق التفريط والتعصب والجمود، فكانوا يعتقدون بأنهَ لا يحق لنا تطبيق النظريات العلمية مهما كانت قطعية ومسلمة، فأي أشكال يوجد بتطبيق العلوم القطعية على القرآن مثل دوران الأرض حول نفسها، دوران الأرض حول الشمس، الزوجية والتلقيح في عالم النباتات وأمثالها و. . . خصوصاً إذا كانت الآيات صريحة في هذا الأمر، وكان يدلُ على عظمة هذا الكتاب الإلهي، ومن هنا يتبين حدود ومقدار التطبيق الجائز وغير الجائز[2]، ويُعتبر آية الله لطف الله الصافي الكلبيكاني من أصحاب هذا الرأي في كتابه «بسوى آفريدكار»[3].

3 ـ التفصيل بين النسبة الاحتمالية والقطعية

أصحاب هذا الرأي يقول بأن العلوم التجريبية لا يمكن أن تكون قطعية؛ لأنها استُنتجت بالاستقراء الناقص، وحيث أنه ثبت فلسفة العلم

---

(1) تفسير نمونه، ج1، ص 131 وج11، ص 610 و ج12، ص 275 و. . .
(2) قرآن وآخرين بيامبر، ص 167 فما بعد.
(3) بسوى آفريدكار، لطف الله الصافي، ص 85، 147.

بأن القطع في العلوم التجريبية لا يمكن أن يورث اليقين بالمعنى الأخص (الاطمئنان المطابق للواقع)، ولكنها تورث القطع الذاتي، ولذلك فلا يحق لنا نسبة هذه والعلوم إلى الحقائق القطعيّة للقرآن ونقول بأن القرآن يؤكد هذا المطلب حتماً لأنه من التفسير بالرأي، ولكن يمكن نسبة هذا المطلب إلى القرآن بصورة احتمالية، ويعتبر الأستاذ آية الله محمد هادي معرفت من أصحاب هذا الرأي.

4 ـ التفصيل بين تحميل النظريات على القرآن واستخدام العلوم في فهم القرآن

ذكر سيد قطب (1906 ـ 1966) هذا الرأي وقال: لأن المطالب والمسائل العلمية غير مُطلقة، وهي في معرض التغيير، فلا يمكن نسبتها إلى الحقائق القرآنية المُطلقة، ولكن يمكن الاستفادة من النظريات والحقائق العلمية من أجل فهم مداليل القرآن[1]، وقد ذكر أمثلة لكلا النوعين من التفسير.

5 ـ التفصيل بين التفسير الإفراطي وغير الإفراطي

قسم الأستاذ رفيعي التفسير العلمي إلى ثلاثة أقسام: استخدام العلوم في فهم القرآن، تحميل المطالب العلمية على القرآن، استخراج العلوم من القرآن[2] ثم ذكر تقسيماً آخر وهو التفسير الإفراطي والتفسير المعتدل وضرب أمثلة لكل نوع منها[3].

---

(1) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج1، ص 260، فما بعد بتلخيص وتصرف (طبعة دار احياء التراث العربي، بيروت).

(2) هذا ما اخترناه في كتاب «در آمدي بر تفسير علمي قرآن» وسوف نتعرض لها فيما بعد بصورة مُفصلة.

(3) تفسير علمي قرآن، ج1، ص 145-146.

المُناقشة:

أعتقد أنهُ لا يمكن الاستغناء عن أي نوع من هذه الأنواع المذكورة، فكل من الأقسام المذكورة مكمله للأخرى، وعدم الانتباه إلى هذا الأمر يؤدي إلى الوقوع في التفسير بالرأي.

أقسام التفسير العلمي من جهة الشكل والطريقة:

ينقسم التفسير العلمي إلى أقسام وفروع أخرى مختلفة، بعضها يُعتبر من أنواع التفسير بالرأي والآخر من التفسير المُعتبر، ولذلك انقسم العلماء حول التفسير العلمي تبعاً لأنواعه فاعتبره أصحاب الرأي الأول من التأويل الفاسد، وقبله الآخرون واعتبروه إحدى طرق إثبات إعجاز القرآن، وسوف نتعرض هنا إلى هذهِ الأقسام الفرعية بصورة مُفصلة.

أ ـ استخراج كل العلوم من القرآن

سعى بعض القدماء من أصحاب هذا الرأي (مثل ابن أبي الفضل المرسي، الغزالي و...) لاستخراج جميع العلوم من القرآن؛ لأنهم يعتقدون بأن جميع العلوم موجودة فيه، فهم يذكرون الآيات التي توافق ظاهراً القوانين العلمية، ويؤوّلون الآيات التي لا تتوافق معها، ولهذا فقد استخرجوا علم الهندسة، الحساب، الطب، الهيئة، الجبر والمُقابلة... من القرآن فمثلاً قالوا إن الآية: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1]، تشير إلى علم الطب[2] وأن الحروف المقطعة في القرآن يمكن الاستفادة منها في استخراج علم الجبر[3] وتنبأوا[4] بحدوث الزلزال في سنة 702 هجري

---

(1) سورة الشعراء: الآية 80.

(2) جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي، ص 27، الفصل الخامس (طبعة بيروت، المركز العالمي لكتاب).

(3) التفسير والمفسرون، ج2، ص 481، نقلاً عن ابن أبي الفضل المرسي.

(4) البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 181-182 (طبعة دار المعارف، بيروت).

استناداً للآية ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾. ومن الواضح أن هذا النوع من التفسير يؤدي إلى التأويل الفاسد، وذلك بالإبتعاد عن ظواهر القرآن ومعانيه اللغوية، ولهذا السبب فإن كثيراً من المُخالفين للتفسير العلمي اعتبروه لوناً في ألوان المجاز والتأويل غير الصحيح، وقد ناقشنا هذا الرأي سابقاً وقلنا إن هذا الكلام يفتقد إلى المباني الصحيحة، وأن الحق مع المُخالفين.

ب ـ تطبيق النظريات العلمية على القرآن:

انتشر هذا النوع من التفسير في القرن الأخير. فقد حاول أصحاب هذا الرأي أن يُطبق الآيات على آرائهم حول بعض القوانين والنظريات العلمية المسلَّمة عندهم، ويؤولوا الآيات المخالفة، فقد جاء في تفسير الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1] أن المراد بالنفس هو البروتون والإلكترون، فيكون معنى الآية أن جميع الأشياء في الكون والحياة مخلوق من هذه الأجزاء السالبة والموجبة، ولم يُراعِ هذا التفسير حتى المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة النفس[2]، وقد انتشر هذا النوع من التفسير في مصر وإيران، وأدى ببعض العلماء إلى أن ينظروا بسلبية إلى مطلق التفسير العلمي، واعتبروه من التفسير بالرأي، كما اعتبره العلامة الطباطبائي نوعاً من التطبيق، وهو الحق[3] لأنَّ المفسِّر، وهي خطوة للوقوع في التفسير بالرأي الذي وعدت الروايات بأشد العذاب للذين يُمارسونه.

ج ـ استخدام العلوم لفهم وتبيين القرآن

في هذه الطريقة من التفسير لابد من رعاية الضوابط والشرائط التي

---

(1) سورة الأعراف: الآية 189.

(2) القرآن والعلم الحديث، عبد الرزاق نوفل، ص 156.

(3) راجع مقدمة تفسير الميزان، ج1، ص 6 فما بعد.

لابد من وجودها في المُفسر، فهو يسعى، وبالاستفادة من العلوم القطعية (المدعومة بالطريق النقلي)، والظواهر القرآنية (طبقاً لمعناها اللغوي) الموافقة للعلوم، لاكتشاف المعنى المجهول للآية، ووضعها تحت اختيار الإنسان. هذهِ الطريقة من أفضل الطرق بل هي الطريقة الوحيدة الصحيحة في التفسير العلمي. وسوف نتعرض مُفصلاً لضوابط هذا النوع من التفسير، ونؤكد هُنا على الابتعاد عن أي نوع من أنواع التفسير بالرأي، ولابد من نسبة العلوم بصورة احتمالية إلى القرآن، لأنه، كما سبق أن ذكرنا، ليست العلوم التجريبية قطعية بالقطع الموضوعي المُطابق للواقع، لأنها مُستخرجة بالاستقراء الناقص، فقد كان المسلمون يفهمون الحركة في الآية ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾[1] بأنها الحركة الحسية الظاهرة بين المشرق والمغرب، في حين هي حركة كاذبة لاشتباه حواسنا في هذا الأمر، وإن الذي يتحرك هو الأرض، كما هو الحال عند ركوب القطار فنرى أن البيوت تتحرك خلاف الواقع، ومع تقدم العلوم تبين أن الشمس تتحرك حركة انتقالية (واقعية)، وكذلك جميع المنظومة الشمسية والمجرات[2]، فإذا كانت هذهِ الحقيقة العلمية موافقة لظاهر الآية التي تصفها بالجريان فيكون المقصود، من الآية حينئذ، هي الحركة الواقعيّة (الانتقالية). بالإضافة إلى ذلك فإن القرآن يطلق على حركة الشمس «بالجريان»، وهو وصف دقيق للشمس التي تتكون من كتلة هائلة من الغازات بسبب الانفجارات النووية[3]، وتجري في الفضاء كجريان الماء وليس كتلة صلبة، وذلك كما جاء في النظريات الكونية الجديدة. هذه الطريقة في التفسير هي الطريقة الصحيحة، وهي التي تثبت الإعجاز

(1) سورة يس: الآية 38.
(2) فيزيك نوين، اريك آأوبلاكر، ترجمة بهروز بيضائي، ص 45-48، منشورات قدياني، ص 1370.
(3) م.ن.

العلمي للقرآن. فقد أشار القرآن مثلاً إلى زوجية النباتات بل زوجية جميع الموجودات[1]، وهذهِ الحقيقة لم تكتشف إلاّ في القرن السابع عشر الميلادي.

ضوابط التفسير العلمي المُعتبر

هناك نوعان من الضوابط في التفسير العلمي: ضوابط عامة لابد من وجودها في جميع أنواع المناهج التفسيرية، وضوابط خاصة لابد من توفرها في قسم خاص من المناهج. أما بالنسبة إلى الضوابط العامة فهي:

1 ـ لابدَّ للمُفسر من الإطلاع على جملة من العلوم منها معرفة لُغة العرب، الإطلاع على شأن نزول الآية، معرفة تاريخ النبي(ص) وصدر الإسلام في الحدود المتعلقة بالآية، معرفة علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ، الإطلاع على الأحاديث وأصول الفقه، معرفة الآراء الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأخلاقية، تجنب تقليد المفسرين واتخاذ أي رأي مسبق، وتجنب التطبيق وتحميل الآراء على القرآن، المعرفة بالتفاسير[2].

2 ـ رعاية التفاسير المُعتبرة مثل: اتباع الطريقة الصحيحة للتفاسير، عدم مُنافاة التفسير مع السنة القطعية، الابتعاد عن التأثر بالأفكار، عدم تعارض التفسير مع الآيات الأخرى وحكم العقل القطعي، والاستفادة من المصادر الصحيحة في التفسير.

3 ـ الابتعاد عن التفسير بالرأي وتقليد بقية المفسرين، يعني لابد للمُفسر من الأخذ بنظر الاعتبار القرائن العقلية والنقلية قبل التفسير.

---

(1) سورة يس: الآية 36.

(2) راجع كتاب: «در آمدي بر تفسير علمي قرآن» للكاتب، ص 53-76.

ب ـ الضوابط الخاصة في منهج التفسير العلمي:

1 ـ التفسير العلمي بواسطة العلوم التجريبية

سبق أن أوضحنا المقصود من قطعية العلوم التجريبية ونضيفُ هنا:

أولاً: يمكن تفسيرالقرآن على أساس العلوم التجريبية إذا كانت قطعية ويقينية.

ثانياً: يمكن تفسير القرآن بالنظرية العلمية المقبولة عند العلماء، ولكن يجب عدم نسبتها إلى القرآن نسبة قطعية.

ثالثاً: إذا كانت النظرية غير واقعية وغير مقبولة عند العلماء لا يمكن نسبتها إلى القرآن لا بصورة واقعية ولا بصورة احتمالية[1]؛ لأنها في معرض التغيير، ولعل معظم اشكالات المُخالفين نابعة من هذا الأمر[2].

2 ـ لابد من أن تكون دلالة ظاهر الآية واضحاً بالنسبة إلى المطلب

(1) توجد عدة احتمالات بالنسبة إلى القضايا العلمية: أ ـ القضية العلمية التي تورث اليقين المطابق للواقع، وذلك إذا كانت التجربة مصحوبة بالإستدلال العقلي (الوصول إما إلى مرحلة البداهة)، ب ـ القضية التي تورث الاطمئنان ولكن لا تُعدم الاحتمال المخالف وهو أكثر القضايا التجريبية. ج ـ النظرية العلمية الظنية التي لم تصل إلى مرحلة الثبوت بعد في الحالة الأولى فيكون التفسير العلمي جائزاً؛ لأنهُ لا يوجد تعارض أصلاً بين القرآن والقطع العلمي (الذي يرجع إلى القطع العقلي). أما بالنسبة إلى الصورة الثانية فلا اشكال في نسبة العلوم إلى القرآن بصورة احتمالية، فحيثُ أن ظاهر الآية الحركة الانتقالية للشمس فهناك احتمال قوي يكون المراد من الآية هو هذه المسألة العلمية. أما في الصورة الثالثة فإن التفسير به غير جائز؛ لأن أكثر الإشكالات الواردة على هذا التفسير مثل (تطبيق العلوم على القرآن، استخراج العلوم من القرآن، شك الناس بالقرآن) تكون غير مُنتفية.

(2) محتوى هذا الضابط أورده آية الله مكارم الشيرازي في كتاب «قرآن وآخرين بيامبر، ص 147»، ويوجد كذلك في كلمات كثير من القائلين بهذا النوع من التفسير.

العلمي ولا يكون بصورة تحميل، وبعبارة أخرى لابد من أن نتجنب التوجيه غير المُبَرَّر والتفسير المُخالف للظاهر[1].

3 ـ الاستفادة من المنهج الصحيح للتفسير؛ يعني استخدام العلوم في فهم وتبيين القُرآن، واجتناب كل الأنواع غير الصحيحة مثل استخراج العلوم من القرآن وتحميل النظريات على القرآن.

ملاحظة (1): أوضحنا أقسام التفسير العلمي في المباحث السابقة.

ملاحظة (2): لابد من رعاية الاحتياط في التفسير العلمي، ويجب عدم الجزم بصورة قطعية؛ يعني لابد للمفسر من أن يتهم دائماً فهمه للقرآن، أو المقدمات المستخدمة، ولا بد من أن يتكلم بصورة احتمالية وأن يتجنب تطبيق العلوم التجريبية على القرآن بصورة قطعية.

ملاحظة: ذكر بعض المتخصصين في علوم القرآن والمفسرين مجموعة من المعايير للتفسير العلمي هي:

1 ـ 3 ـ لابد من أن يكون تفسير الآيات مطابقاً لنظم القرآن.

2 ـ 3 ـ يجب أن لا نضع القرآن في معرض النظريات العلمية المتناقضة.

3 ـ 3 ـ يجب أن يتجنب المفسِّر إثبات الإشارات العلمية للقرآن بواسطة النظريات العلمية.

4 ـ 3 ـ لابد من أن تكون الآيات القرآنية هي الأصل والمحور في التفسير (وليس النظريات العلمية).

---

(1) م.ن.، أصول التفسير وقواعده، عبد الرحمن العك، ص 224؛ مباني وروش تفسير قرآن، عميد زنجاني، ص 256.

5 ـ 3 ـ لابد في التفسير من التزام المُفسِّر بالمعنى اللغوي عند العرب.

6 ـ 3 ـ يجب أن لا يُخالف التفسير العلمي المسائل الشرعية.

7 ـ 3 ـ لا بد من أن يكون التفسير العلمي مُطابقاً للآية لا أكثر ولا أقل.

8 ـ 3 ـ يجب مُراعاة الوحدة الموضوعية والتأليف والتناسب للآيات[1].

المناقشة

بعض المعايير المذكورة هُنا يرجع إلى المعايير الثلاثة المذكورة سابقاً، فمثلاً المعيار رقم 1، 4، 7، 8، يرجع إلى المعيار الثاني، وأما والمعيار رقم (2) يرجع إلى المعيار الأول، والبعض الآخر 5 و 6 يرجع إلى الشرائط العامة للتفسير. أما بالنسبة إلى المعيار رقم (3) فإذا كان المقصود به هو النظريات العلمية والفرضيات غير الثابتة فهو غير صحيح، وأما إذا كان المقصود العلوم التجريبية القطعيّة فلا بأس بذلك.

(1) أصول التفسير وقواعده، عبد الرحمن العك، ص 224.

دور المنهج في عمليّة التفسير

السيد محمد مصطفوي

دور المنهج في عمليّة التفسير

السيد محمد مصطفوي

تمهيد

يهدف هذا المقال إلى إعادة قراءة المناهج المؤهّلة لعملية التفسير، قراءة نقدية، كما يهدف إلى التركيز على إبراز الحاجة إلى ضرورة الاهتمام بالمنهج، والأدوات المعرفية التي تعين المفسّر على حسن فهم الواقع، وربطه بالنّص من خلال عملية استنطاقية متكاملة تعطي الدور المناسب لواقع الحياة، والتجارب الإنسانية في فهم النصّ، والتوصل إلى حلول عملية ناجعة لقضايا الحياة، والإنسان.

من هنا، سوف نتكلم:

أولاً: عن التحديد المفاهيمي لمصطلحَيْ التفسير والمنهج.

وثانياً: نعرض لبعض المناهج المستخدمة في التفسير، ونختم ببيان بعض التوصيات لتفعيل عملية التفسير، واستنطاق النص القرآني.

أولاً: التفسير والمنهج

ما هو التفسير؟

لا يتسع البحث للعرض التفصيلي لمصطلح «التفسير» واستعمالاته

المختلفة في التراث الإسلامي، ولكن نقتصر هنا على الإشارة إلى نقطة ذات أهمية في «عملية التفسير»؛ مطروحة قديماً وحديثاً في آنٍ واحد؛ وهي السؤال عن حقيقة التفسير؟

إن مصطلح «التفسير» لم يرد في القرآن الكريم إلاّ مرة واحدة، وفي صدد طمأنة النبي ﷺ أمام تحدّي المشركين، عند قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1]. إلاّ أنّه ورد ما يوازيه في المعنى في آيات كثيرة كمصطلح «التبيين»، فيؤكد القرآن من جهة أنه مبين[2]، وبيان[3]؛ أي واضح المعنى والمفهوم. ويؤكّد من جهة ثانية على مهمّة النبي ﷺ في تبيين القرآن[4]، وتفسيره. ومن المعلوم تاريخياً ومن خلال السنّة النبويّة أن مهمّة النبي التفسيرية لم تقتصر على بيان المعنى الحرفي الضيّق، كما ساد لدى العديد من المفسرين للكتاب، بل اشتمل تفسير النبيّ على الكثير من التفاصيل الخارجة عن المدلول اللفظي للآيات القرآنية.

ولكن السؤال المطروح هو: حول التفسير اللاّنبوي للنصّ القرآني، وأنّه هل يقتصر على المعنى الحرفيّ الضيّق، أم يتعدّى إلى ما وراء ذلك؟، وإن تعدّى النصّ إلى ما وراءه، فهل يصدق عليه التفسير بالرأي؟، ومن ثم السؤال عن التفسير بالرأي، الممنوع والمسموح؟ وأخيراً: السؤال عن وجوه الافتراق بين التفسير والتأويل؟

لقد وقع الخلاف قديماً بين المفسّرين في إمكانية إطلاق التفسير

---

(1) سورة الفرقان، الآية 33.
(2) راجع: سورة الحجر، الآية 1، وسورة يس، الآية 69.
(3) راجع: سورة آل عمران، الآية 138.
(4) راجع: سورة النحل، الآيات 44 و64.

على بيان المعنى الظاهر للآيات القرآنية، ونتيجة هذا الاختلاف؛ اختار جمع من المفسّرين، منهم الطبرسي[1]، والفناري[2]، والزرقاني[3]، أن «التفسير» من حيث المفهوم لا يتناول بيان الظاهر؛ وذلك نظراً إلى المعنى اللغوي للتفسير[4]. وبالرجوع إلى الاتجاه الذي يتبنى أنّ «الكشف» و «البيان» ـ المأخوذ في معنى التفسير ـ يستبطن افتراض درجة من الخفاء والغموض في المعنى، والجهد التفسيري ينصبّ على رفع هذا الغموض والإبهام. وعليه، فلا يصدق «التفسير» حينئذٍ إلاّ في حالة كهذه. فبيان المعنى الظاهر لا يصدق عليه مصطلح التفسير، كما لا يصدق التفسير على بيان المفاهيم اللغوية الواردة في القرآن الكريم، كما لا يصدق على ترجمة آيات القرآن حرفياً.

من هنا، فالتفسير ينبغي أن لا يقتصر على بيان الظاهر من الألفاظ، بل ينبغي أن يتوغّل المفسّر إلى عمق المعاني المكنونة وراء الألفاظ. فوجهة المفسر هي الوصول إلى كنه المعنى دون الاكتفاء بظاهر الألفاظ. وما يترتّب على هذا الموقف، هو: السؤال عن إمكانية الغوص في بحر المعاني، وعدم الوقوع في فخ «التفسير بالرأي» الممنوع! ويبدو لي أن «التفسير بالرأي» هو خصوص التفسير الذي لا يعتمد على مصدر مقبول؛ و العقل من المصادر المقبولة في عملية التفسير والاعتماد عليه وعلى معطياته يؤدي إلى «التفسير بالرأي» لا محالة، إلاّ أنّه حسب النصوص القرآنية ليس تفسيراً ممنوعاً؛ حيث إن القرآن في آيات عديدة

---

(1) راجع: الطبرسي (الفضل بن الحسن): مجمع البيان، ج1، ص 13.

(2) راجع: أحمد رضا: كلمة في التفسير، مقدمة مجمع البيان.

(3) راجع: الزرقاني (محمد عبد العظيم): مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص 471.

(4) راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص 361. والفراهيدي(الخليل بن أحمد): كتاب العين، ج7، ص 247. والفيروزآبادي: القاموس، ج2، ص 110.

يعوِّل على العقل، ويدعو إلى التفكّر[1]، والتدبّر[2]، والتعقّل[3]، ولا يبدو الفصل بين المصدر ونتائجه متماسكاً منطقياً، فالتعويل على المصدر يعني القبول بنتائجه، ونتيجة التعويل على التفسير العقلي، هو التعويل على التفسير بالرأي!

ثم ما هو الفرق حينئذ بين التفسير والتأويل؟ لاسيّما بالنظر إلى اشتراكهما معاً حسب هذا الاتجاه في استهداف المعنى متجاوزاً ظواهر الألفاظ. وهناك مذاهب للمفسرين في بيان وجوه الافتراق بين التفسير والتأويل، فيرى «أبو منصور الماتريدي» ـ مثلاً ـ أن التفسير هو القطع بالمراد، بينما التأويل هو المحتمل غير المقطوع به[4]. في حين يرى «الطبرسي» أن التفسير هو كشف المراد من اللفظ المشكل، والتأويل هو ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر[5]. ويرى «الزركشي» الفرق بين التفسير والتأويل في كون الأوّل مستنداً إلى النقل، وكون الثاني مستنداً إلى النظر والاستنباط[6].

ويعتبر الطباطبائي أنّ التفسير، قد يهتم بالظاهر، وقد يهتم بالباطن، في حين أنّ التأويل ليس من نوع اللفظ ولا من نوع المفاهيم،

---

(1) راجع: سورة آل عمران، الآية 191، وسورة الأعراف، الآية 176، وسورة يونس، الآية 24، وسورة النحل، الآيات 11 و69 و. . .

(2) راجع: سورة النساء، الآية 28. وسورة المؤمنون، الآية .68 وسورة ص، الآية 29، وسورة محمّد، الآية 24 و.

(3) راجع: سورة المائدة، الآيات 58 و103، وسورة البقرة، الآية 164، وسورة الأعراف، الآية 169 و. .

(4) راجع: السيّوطي (جلال الدين عبد الرحمن): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج4، القاهرة، 1967، ص 167.

(5) راجع: الطبرسي (م. س.) ص 13.

(6) راجع: الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، ج2، دار احياء التراث العربي، القاهرة، ص 172.

بل هو من سنخ الوجود الخارجي. وعليه، فالمقصود من قول النبي يوسف لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ﴾[1] ؛ أي ما وقع وأصبح له وجود خارجي[2].

ويبدو أنّ هذه الوجوه من الفرق بين التفسير والتأويل، مبنية على النظر والاجتهاد، ولا تنحصر بما ذُكِر.

ما هو المنهج؟

المنهج في أبسط تعريفاته: «طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة»[3]. أو «إجراء يُستخدم في بلوغ غاية محدّدة»[4]. أو «إنّه الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة، والبرهنة عليها»[5].

ولو اعتمدنا تعريفاً من هذه التعريفات في مجال التفسير، لأمكن القول: إنّ منهج التفسير هو الطريقة التي نصل من خلالها إلى كشف مراد الله ـ تعالى من كلماته (النّص القرآني)، أو هو الإجراء الذي نستخدمه للتوصل إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنية. وما إلى ذلك من تعريفات.

ولم يرد في القرآن الكريم مصطلح «المنهج»، ولكن ورد مصطلح

---

(1) سورة يوسف، الآية 100.

(2) أنظر: الطباطبائي (السيد محمد حسين): الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص 30 و 44، و46، و 50 و65.

(3) الطاهر (د. علي جواد): منهج البحث الأدبي، ط4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988، ص 19.

(4) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مادة: منهج، ص .195 نقلاً عن: محمد قاسم(د. محمد): المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص 52.

(5) راجع: (م. س.)، ص 52.

«المنهاج» بمعنى يوافقه في النتيجة، عند قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[1]؛ أي طريقة واضحة في الدين. كما أنّ الآيات القرآنية تضمّنت مفاهيم عدّة تعتبر «أسساً ومبادئ عامة للمنهج» وهي تنقسم إلى قسمين أساسيين:

(أ) المبادئ السلبية: وهي الأمور التالية:

1 ـ التقليد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

2 ـ إتّباع الظّن: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[3].

3 ـ إتّباع الهوى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[4].

4 ـ تحريف الكلم عن مواضعه: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[5].

5 ـ تبديل القول وتحويره: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾[6].

(ب) المبادئ الإيجابية:

وهي ما يأتي:

---

(1) سورة المائدة، الآية 48.
(2) سورة البقرة، الآية 170.
(3) سورة الأنعام، الآية 116.
(4) سورة الأنعام، الآية 119.
(5) سورة النساء، الآية 46.
(6) سورة البقرة، الآية 181.

1 ـ الموضوعيّة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[1].

2 ـ الأمانة العلمية والعدل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[2].

3 ـ متابعة الدليل وعدم تجاوزه: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3].

4 ـ النقد البنّاء: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[4].

المنهج والأسلوب؟

هل يختلف المنهج عن الأسلوب، أم هما تعبيران عن شيء واحد؟. يبدو أنّ كلمة الأسلوب أقدم استعمالاً وأكثر شيوعاً عند العرب وفي اللغة العربية من المنهج، فيذكرنا بالأسلوب ومفهومه ابن خلدون قائلاً: «إنه عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه...»[5]. ثم يضيف: «وتلك الصورة التي ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويعيدها في الخيال كالقالب والمنوال.. كما يفعل البنّاء في القالب، والنسّاج في المنوال، حتّى يتّسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام... فإن لكل من الكلام أساليب نخصّ على أنحاء مختلفة»[6].

---

(1) سورة النساء، الآية 135.

(2) سورة النساء، الآية 58.

(3) سورة البقرة، الآية 111.

(4) سورة البقرة، الآية 170.

(5) ابن خلدون(عبد الرحمن): المقدمة، نشر د. علي عبد الواحد وافي، ج4، القاهرة، 1960، ص 1290.

(6) نفس المرجع وذات الصفحة.

وهذا التعريف للأسلوب له طابع أدبي، ويرجع في جوهره إلى المسائل اللغوية، ويعتمد على «العقل البياني»[1] الذي ينطلق من الألفاظ إلى المعاني؛ اعتماداً على تلك القاعدة المركزية لدى هؤلاء القائلة: إنّ «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[2].

إلاّ أنّ المهتمّين بالألسنيات في العصر الراهن لهم مفهومهم المختلف عمّا ورد عند «ابن خلدون» عن الأسلوب، وكمثال على ذلك يرى الكونت بوفون: «إنّ المعارف والوقائع والاكتشافات تتلاشى بسهولة، وقد تنتقل من شخص إلى آخر، ويكتسبها مَنْ هم أعلى مهارة، فهذه الأشياء تقوم خارج الإنسان، أمّا الأسلوب، فهو الإنسان نفسه، فالأسلوب إذاً لا يمكن أن يزول ولا ينتقل ولا يتغير»[3].

كما يرى مارسيل بروست في عبارته الشهيرة: «إنّ الأسلوب ليس بأية حال زينة ولا زخرفة، كما يعتقد بعض الناس، كما أنّه ليس مسألة «تكنيك»، إنه مثل اللون في الرسم، إنّه خاصية الرؤية تكشف عن العالم الخاص الذي يراه كل منا دون سواه»[4].

وإذا جاز لنا أن نستعير المفاهيم الواردة لدى الكاتبين الأخيرين نستطيع أن نقول في الفرق بين «الأسلوب» و«المنهج»: إنّ الأول ينشأ

---

(1) أنظر في هذا المجال: الجابري(محمد عابد): بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 63.

(2) ابن خلدون: المقدّمة، ص 288.

(3) الكونت بوفون، ورد في: فضل(د. صلاح): علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ط1، دار الشروق، بيروت، 1419هـ-1998م، ص 96.

(4) Spillner, Bernd:, Retoreca, Linguslica del textotrad. Madrid, 1979, P. 23 Linguistica y Literatura. Investigacion de estilo

نقلاً عن المرجع السابق، ص 96.

من داخل الإنسان ويرتبط بالواقع الباطني وشاكلته الداخلية، ورؤيته للأمور، في حين أن «المنهج» هو الأداة التي تنشأ في الخارج وتحكم على نتاجات الداخل. وبتعبير آخر، إنّ مقبولية «الصورة الداخلية» ترتبط بمدى انطباق مواصفات المنهج عليها.

ثانياً: مناهج التفسير

سبق أن أشرنا إلى أنّ تفسير القرآن الكريم من مهمّات النبي(ص) - في الأساس - وذلك بتصريح من القرآن الكريم نفسه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. ونظراً إلى هذا الأساس فإنّ «التفسير لم يكن في البداية إلاّ شعبة من الحديث بصورة أو أخرى، وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية»[2].

من هنا، فإنّ أول منهج تفسيري شاع استخدامه لدى المسلمين هو «المنهج النقلي»، وذلك يرجع لأسباب عدة منها:

أ ـ شيوع الأميّة لدى العرب؛ لأن «الصحابة كلّهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، . . . ومن يؤخذ عنهم، فهو مما تلقّوه من النبي(ص) أو ممن سمعه منهم، ومن عليّتهم، وكانوا يسمّون لذلك القرّاء، أي الذين يقرأون الكتاب؛ لأنّ العرب كانوا أمّة أميّة، فاختصّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الإسم»[3].

ب ـ النزعة التوقيفية لدى المفسّرين الأوائل، التي أدت بهم إلى

---

(1) سورة النحل، الآية 44.

(2) الصدر (السيد محمد باقر): المدرسة القرآنية، ص 14.

(3) الأندلسي: (ابن حزم): «ورد في : ابن خلدون: المقدمة (ط5، دار القلم، بيروت، 1984م). نقلاً عن: سانو (د. قطب مصطفى): أدوات النظر الإجتهادي المنشود، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص 25. (باختصار).

أن لا يتخطّوا دائرة المنقول، «ولعل الروعة الدينية لهذا العهد، والمستوى العقلي لأهله، وتجدّد حياتهم العملية، ثم شعورهم مع هذا بأنّ التفسير شهادة على الله بأنّه عنى باللفظ هذا، كل أولئك جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلاّ التوقيفي الذي نقل إليهم»[1].

ج ـ تأكيد الروايات على التقيّد بالمأثور في عملية التفسير، يقول الطوسي: «واعلم أنّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح عن النبي(ص)، وعن الأئمة(ع). . »[2].

وتحمل المدوّنات التفسيرية الأولى في عصر التابعين، وتابعي التابعين هذه السمة، كالمدوّنات المنسوبة إلى سعيد بن جبير(ت94هـ)، واسماعيل السدي(ت127هـ)، ومحمد بن السائب الكلبي(ت146هـ)، وأبي حمزة الثمالي(صاحب الإمامين السجاد والباقر(ع))، وأبي بصير الأسدي(صاحب الإمام الصادق(ع)) وغيرهم[3].

كما أنّ أقدم تفسير وصل إلينا وهو المسمّى بـ «جامع البيان في تفسير القرآن» لإبن جرير الطبري(224 ـ 310هـ)، يحمل هذه السمة أيضاً، ويغلب عليه الطابع النقلي والأثري. وكذلك الأمر في باقي التفاسير النقلية وهي عديدة:

ومن خصوصيات هذا المنهج، إضافة إلى ما أشرنا إليه من النزعة التوقيفية:

---

(1) الخولي(أمين): دائرة المعارف الإسلامية، ج5، ص 249.
(2) الطوسي(محمد بن الحسن): التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص 4.
(3) أنظر ابن النديم: الفهرست، ص 36.

أولاً: الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والإيمان بأهمية الألفاظ ودورها في عملية التفسير والتفكير والاستنباط.

ثانياً: الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات.

ذلك كلُّه كما سبق ذكره يرجع إلى مبدأ أساس في هذا المنهج، وهو أنّ «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[1]. وهذا ما جعل بعض الدارسين[2] يشكّك في الأدوات المنهجية والمعرفية المتاحة لهذا المنهج بطبيعته اللغوية شبه المعجمية، من الخروج بـ «النصّ» من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الاستدلال»، ومن ثم قصوره عن استفزاز النصّ وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغيّر المثقل بالواقعيات. وللمنهج النقلي فروعه المختلفة (البياني، والتاريخي، واللغوي)، إلاّ أنّ الجميع يشترك في جعل «المنطق البياني اللغوي» أساساً في التعامل مع النّص، والآيات القرآنية. وهذا المنطق الذي بلغ ذروته عبر تأسيس «أصول الفقه» عاش مراحل مختلفة من التطوير والتغيير، إلاّ أنّ جذوره ترجع إلى اللغة وقواعدها. ويشير الفقيه المالكي الجرمي إلى «الهيمنة الميدانية» لعلوم اللغة في مجال العلوم الدينية، حينما يؤكّد قائلاً: «أنا منذ ثلاثين عاماً أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[3]، باعتبار أن المنطق الذي كان يعتمده هو المنطق اللغوي.

وأمّا المنهج الثاني المعتمد في تفسير القرآن، فهو «المنهج العقلي» بأقسامه المختلفة (الرأي، والفلسفي، والكلامي الجدلي و...).

---

(1) ابن خلدون: (م.س.)، ص 288.

(2) أنظر: ياسين(عبد الجواد): السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 35.

(3) الشاطبي(أبو اسحاق): الموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص 116.

إنّ الرجوع إلى العقل كمصدرٍ لعملية التفسير ترجع جذوره إلى الكتاب والسنّة، حيث إنّهما داعيان إلى الاحتكام إلى «العقل» ومعطياته في مجالات شتّى، كما أن الأسلوب الحواري القرآني مبني في الأساس على معطيات عقلية تأملية (آفاقية كانت أم أنفسية).

يبدو أن أول عمل منهجي مبنيّ على المصدر العقلي لدى المسلمين خارج إطار النصّ(القرآن والسنّة) أخذ شكل الأبحاث الكلامية، وأدى فيما بعد إلى تكوّن الاتجاهات النظرية الثلاثة لدى المسلمين: المعتزلي، والأشعري، والإمامي. حيث كان المعتزلة يدعون إلى حاكمية العقل حسب ما نسب إليهم[1]. والأشاعرة أصرّوا على نفي دور العقل، وعدم جواز الاحتكام إليه[2] في إدراك الحكم الشرعي. والإمامية اعتبروا العقل موصلاً إلى العلم القطعي[3]، سوى أن الأخبارية منهم ذهبوا كالأشاعرة إلى القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية[4].

وكان يعتبر علم الكلام وقواعده آنذاك منهجاً للعلوم الشرعية وبمثابة المنطق بالنسبة إلى العلوم العقلية. يقول التفتازاني: «إنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات»[5].

---

(1) راجع: مدكور(محمد سلام): مباحث الحكم عند الأصوليين، ج1، البيان العربي، القاهرة، ص 162.

(2) أنظر: نفس المرجع، ص 163.

(3) راجع: الكراجكي(أبو الفتح: محمد بن علي): كنز الفوائد، طهران، ص 186. والحكيم(محمد تقي): الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ص 298. والمظفر(محمد رضا): أصول الفقه، ج3، دار النعمان، ص 125.

(4) المرجع السابق.

(5) التفتازاني(سعد الدين، مسعود بن عمر): شرح المقاصد، ج1، عالم الكتب، بيروت، ص 5.

وذلك بخلاف علم أصول الفقه لدى أهل السنّة والجماعة، حيث أهملوا العقل كمصدر للتشريع، وأقاموا أصول الفقه على قواعد لغوية بحتة، بما فيها القياس. فإذا كان «القياس» في مصطلحهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد، فسوف نجد هذه الأقسام الثلاثة بأسمائها في مصطلح النحاة. يقول ابن الأنباري: «فالأول أن يُحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علّق عليها الحكم في الأصل، نحو حمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد. أما الثاني، فهو حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلّة التي علّق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شيوعه، كما أنّ الاسم يتخصّص بعد شيوعه، فكان معرباً كالاسم، أما الثالث فهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإحالة [أي المناسبة] في العلة واختلفوا في كونه حجّة»[1].

ونجد الأمر في البلاغة أيضاً كالنحو. يقول الجرجاني: «الاستعارة ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس»[2].

ثم إنّ المنظّر الأول لأصول الفقه في الوسط السنّي؛ أي الإمام الشافعي، لا يرى فرقاً جوهرياً بين الاجتهاد بالمعنى العام، وبين القياس كآلية من آلياته. يقول: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتبعه. وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[3].

---

(1) ابن الأنباري: لمع الأدلة في أصول النحو، دار الفكر، بيروت، 1971، ص 115 وما بعدها. أنظر ياسين(عبد الجواد): (م.س.)، ص 47.

(2) الجرجاني(عبد القاهر): أسرار البلاغة، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، ص 14.

(3) الشافعي(محمد بن ادريس): الرسالة، دار الكتب العلمية، ص 477.

هذا ما جعل تقنين العقل في العصور الوسطى لدى المسلمين متأرجحاً بين «المنهج الكلامي»، و«المنهج الأصولي اللغوي»، وذلك انطلاقاً من رفض العلماء الأوائل للجهاز المنطقي الوافد من الخارج.

أما بالنسبة إلى المتكلمين، فيذكر لنا ابن خلدون: «أنّ المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقيدة»[1]. وحسب ما ينقل «السيوطي» عن «النوبختي»، فإنّه كان ينقد بشدّة «الشكل الأول» من أشكال القياس الأرسطي في كتابه: «الآراء والديانات»[2].

وأما بالنسبة إلى الأصوليين الفقهاء، فكما سبق وأشرت إلى أن الشافعي الذي يعتبر المنظّر الأول لعلم الأصول، لم يكتف بعدم تأييده للمنطق الأرسطي فحسب، بل هاجمه مهاجمة شديدة تصل به إلى حدّ التحريم[3]، ويوجِّه ذلك بالرجوع إلى الاختلاف القائم بين خصائص اللغة اليونانية(وثقافتها) التي يستند إليها المنطق الأرسطي، واللغة العربية(وثقافتها) المؤسسة على محورية الوحي والفكر الإسلامي.

على أن المنهج الكلامي، والمنهج الأصولي لم يبقيا بعيدين عن تأثير المنطق الأرسطي، ولكن حافظا على استقلاليتهما إلى درجة كبيرة، حتّى القرن الخامس الهجري[4]. كما حصل في القرن الرابع الهجري

---

(1) ابن خلدون: (م.س.)، ص 336.

(2) السيوطي(جلال الدين: عبد الرحمن): صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص 325-326.

(3) السيوطي: (م.س.)، ص 5. أنظر: النشار (د. علي سامي): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ-1984م، ص 86.

(4) راجع: النشار:(م.س.)، ص 92، وما بعدها.

تزاوج منهجي بين علمي الكلام والأصول من خلال محمد بن الطيّب الباقلاني، وعبد الجبار الهمذاني، وأبي حامد الإسفراييني، وابن فورك الأصفهاني، في الوسط السنّي[1]. ومن خلال الشيخين المفيد والطوسي، والشريف المرتضى، في الوسط الإمامي الشيعي[2]. وفي القرن الخامس الهجري حصل شرخ كبير في المنهج الأصولي والمنهج الكلامي الذي نشأ في الوسط الإسلامي، وفضائه الثقافي والمعرفي، من خلال أبي حامد الغزالي الذي يعتبر «المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه «المستصفى»، والتي ذكر فيها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً»[3].

كما يعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي، فيلسوف القرن السابع الهجري، المازج الحقيقي للفلسفة اليونانية وقواعدها في علم الكلام في الوسط الإمامي[4].

سبقت هذه التطورات، خطوة سياسية خطيرة في القرن الرابع الهجري في الوسط السني، إذ «وقف (في هذا القرن) التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي

(1) راجع: سانو(د. قطب مصطفى): أدوات النظر الإجتهادي المنشود، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 49.

(2) راجع: المفيد(محمد بن محمد بن نعمان): التذكرة في أصول الفقه. وأوائل المقالات في المذاهب والمختارات. والطوسي(محمد بن الحسن): عدة الأصول، وتمهيد الأصول، وتلخيص الشافي، والتبيان في تفسير القرآن، والمرتضى(علي بن الحسين الموسوي): الشافي في الإمامة، والذريعة إلى أصول الشريعة، والذخيرة في علم الكلام.

(3) النّشار: (م. س.)، ص 90.

(4) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد(شرح العلامة الحلي لكتاب الخواجة نصير الدين الطوسي)، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعدّ العلماء الأولون كالمعصومين. . . »[1].

هذه الخطوات وغيرها تركت آثارها الخطيرة على منهج البحث، وعلى كيفية التعاطي مع العقل ومعطياته، فجاء منهج البحث في آثار المسلمين بعد هذه المرحلة خليطاً بين هذا وذاك لا يرتبط بالمنهج الأصولي اللغوي الذي بناه الشافعي، ولا بالمنهج الكلامي لمتكلمي المسلمين قبل القرن الخامس الهجري، ولا بالمنهج الفلسفي اليوناني البحت، ولا إلى غير ذلك بل جاء مزيجاً بين هذا وذاك.

ولم يبق العمل التفسيري بمعزل عن هذه التطوّرات، فأثّر كل ذلك على جهد المفسّرين، لاسيّما أصحاب الاتجاه العقلي، ولعل المثال البارز الذي يعكس صورة واضحة ونقية لهذا الخليط المنهجي هو عمل الفخر الرازي في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب»[2]، حيث مزج في تفسيره بين المنهج الكلامي الجدلي، والمنهج الفلسفي، والمنهج الأصولي اللغوي، وغيرها، وتوالت بعد ذلك التفاسير المنوّعة المناهج لدى السنة والإمامية.

أما المنهج الثالث المعتمد في التفسير، فهو المنهج الإشراقي الباطني، ذاك الاتجاه الذي ظهر على أثر الضعف الذي أصيبت به الاتجاهات العقلية والأثرية، حيث لم يتم تقنين دور العقل وفعاليته في العمل التفسيري، فاتجه بعض المفسّرين إلى الباطن وتجلياته لجبر بعض النقص والضعف الذي أصاب هذين الاتجاهين، إلاّ أنّ المنهج بشكل عام خلا عن جهد تنظيري لدعم أسسه ومرتكزاته، إلاّ عند شيخ الإشراق

---

(1) أنظر: أمين(أحمد): ظهر الإسلام، ج1، مطبعة النهضة، القاهرة، ص 387. (باختصار).

(2) راجع: الفخر الرازي(محمد بن عمر): مفاتيح الغيب، طبعة قم، في 16 مجلداً.

السهروردي في كتابه «شرح حكمة الإشراق»[1]. ولكن لم تستثمر جهوده في مجال التفسير.

ولعلّ ابن عربي في «فتوحاته المكية»، وتفسيره الباطني مثالٌ بارزٌ للمنهج الاشراقي في بعده الصوفي الخالي عن العمل التنظيري. وقد استعان في دعم منهجه الباطني، بتوسيع دائرة «الوحي»، والسعي نحو إشاعة مبدأ يعتبر الركيزة الأساسية للاتجاه الذوقي الباطني وهو مبدأ «مشاعية الوحي». يقول ابن عربي: «إن الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه. قال ـ تعالى ـ: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، وحبل الوريد من ذاته. فيا أيها الولي إذا زعمت أن الله أوحى إليك، فأنظر في نفسك في التردد أو المخالفة فإن وجدت لذلك أثراً بتدبير، أو تفصيل، أو تفكّر فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك، وأعماك، وأصمّك وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمك فيك فذاك هو الوحي، وأنت عند ذلك صاحب وحي»[2].

لقد اعتبر الإشراقيون وأصحاب الذوق والباطن أن المعنى لا يوجد في النصّ، بل خارجه، المعنى يستشعر به الإنسان في قلبه وباطنه، وفي الطبيعة والمجتمع: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾[3]، ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[4]. من هنا، جاء تصور الصوفيين بأن اللغة عاجزة عن التوصيل، ولا يمكن للغة والعلوم المتصلة بها كالنحو، والصرف، والبلاغة أن تكشف الغطاء عن وجه المعاني، بل الحلّ يكمن في

(1) أنظر: النشار: (م.س.)، المنطق الإشراقي عند السهروردي. ص 303-326.
(2) ابن عربي(محي الدين)، الفتوحات المكية، ج2، ص 78.
(3) سورة الذاريات، الآية 20.
(4) سورة الذاريات، الآية 21.

التصفية، والتحلية، والتجلية التي تؤدي إلى المشاهدة والمكاشفة والعرفان والإشراق.

فالطريق الوحيد للوصول إلى الحق والمعنى ينحصر عند بعضهم بالذوق والحال، وتبدّل الصفات دون التعلّم والاكتساب[1]،في حين أن البعض الآخر يعتبر أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وتعددها نوعان:

أولهما: ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب.

ثانيهما: ما ينجلي له الحق بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب، ثم ينكشف له عالم الشهادة؛ أي يبدأ بالذوق وينتهي إلى الحكمة العقلية[2].

إن تصوّر الصوفيين حول عجز اللغة عن توصيل المعنى، أدّى بهم إلى القول باللغة الرمزية أو «لغة الأسرار»؛ لأنه كما يقول النفري: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، فلا بد من اختراع لغة مرنة، ومطّاطة قادرة على السعة والضيق، حسب الرؤية والأفق الذي ينظر صاحبها من خلالها إلى الحقّ والمعنى.

وهذا التصوّر الرمزي دعا ابن عربي إلى أن يفسّر قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾[3]، بـ «لا

(1) أنظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، بيروت، ص 71-80.
(2) أنظر: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ص 63-.64 نقلاً عن: النشار: (م.س.)، ص 299.
(3) سورة البقرة، الآية 188.

تأكلوا معارفكم ومعلوماتكم بباطل شهوات النفس ولذاتها، بتحصيل مآربها، واكتساب مقاصدها الحسيّة والخيالية باستعمالها، وترسلوا إلى حكام النفوس الأمارة بالسوء»[1].

وهذا ما دعا الزركشي إلى أن يتوقف عند هذا النوع من التفسير قائلاً: «فأما كلام الصوفي في تفسير القرآن، فقيل ليس تفسيراً، وإنّما هي معان ومواجيد، يجدونها عند التلاوة»[2].

كما ادعى بعض المعاصرين استناداً إلى ما ورد في كشكول البهائي، بأن «التفسير الذي يقع في مجلدين واشتهر باسم ابن عربي ما هو في الحقيقة إلا تأويلات الملا عبد الرزاق الكاشاني، وليس هو لابن عربي، ولكن لما وجدوه طافحاً بأسمى مراتب العرفان نسبوه إلى ابن عربي»[3].

من هنا، وبعد هذا الاستعراض السريع للمناهج المعتمدة في تفسير القرآن الكريم، يمكن أن نخلص إلى أمور قد يناقض بعضها بعضاً، فمن الجائز القول بأنّ تلك المناهج تتطابق مع بعضها في المستوى العام؛ أي السعي للوصول إلى المراد من آيات القرآن، ولكن ينبغي الإقرار بشيء من التعارض بينها على مستوى الممارسة، والأساليب، والقرائن، والمواجيد، والنتائج.

تلك النتائج المختلفة التي ترجع في جوهرها إلى البنى التنظيمية،

---

(1) ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، ج1، دار اليقظة العربية، بيروت، 1968، ص 117. نقلاً عن: الصغير(د. محمد حسين): المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1420هـ-2000م، ص 114.

(2) الزركشي(بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، ج2، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص 170.

(3) الآملي (الشيخ عبد الله جوادي): في مقابلة معه منشورة في العدد «السادس» من «قضايا اسلامية معاصرة» 1420هـ-1999م، ص 15-30.

وأنماط الفكر المختلفة التي تكمن وراء هذه المناهج والأساليب.

فلكل منهج تفسيري منطق وبنيان، ينسجم مع عوامل نشوئه وأحوال تطوّره، ولكن لا بد له من أن يراعي في ذلك الحفاظ على المقاصد العامة، فينصب القواعد والضوابط الموضوعية، ويستنبط الآليات الموائمة، ويستخرج أساليب المعالجة، والتفسير المناسبة، لئلا تضيع تلك المقاصد، والأهداف وسط الوسائل ومن خلالها.

خاتمة

في حصيلة هذه المقالة، يمكن القول بضرورة البحث عن علاقة جديدة بين تلكم المناهج المختلفة، أساسها التكامل والإغناء المتبادل، بحثاً عن أسس ومبانٍ، وآليات ووسائل، نستطيع من خلالها الوصول إلى رؤية شاملة ومستوعبة لا تكتفي بظواهر الألفاظ بل تأخذ جوهر الدين، ومقصد الكتاب بعين الجد والاعتبار. ولا يمكن تحقيق هذا الغرض إلاّ بعد القبول بأن المنهجيات والأدوات المعرفية التي استخدمها السلف ليست وسائل وآليات فوق ـ تاريخية ثابتة، لا يمكن مساسها بتغيير أو تعديل، أو مراجعة جذرية. بل الحديث عن استحداث منهجيات تفكير وأدوات معرفية جديدة ضرورة تقتضيها المشكلات الجديدة، والبيئة المختلفة، وعنصر الزمان والمكان، والحاجات المعاصرة.

ولا يمكن للمنهجية الجديدة أن تشقّ طريقها إلى الواقع، إلاّ من خلال حلّ جملة من القضايا الأساسية العالقة، نشير إلى بعضها:

أولاً: العمل من أجل تكوين مفهوم متكامل عن الإنسان من منظور الدين والعقل، يؤخذ فيه بعين الاعتبار النظر إلى الإنسان كخليفة لله ـ تعالى ـ هدفه إعمار الأرض، وبناء الذات الإنسانية.

ثانياً: السعي من أجل بلورة دور العقل الإنساني، ومدى سلطته، أو صلاحياته في مجال معرفة المعاني، والحقائق، والقيم، وقدرته على الحكم.

ثالثاً: تحديد الصلات والعلاقات المتبادلة بين الوحي، والعقل، وتحديد مجالات كل واحد منها.

رابعاً: بلورة الصلات القائمة، والتي يمكن إيجادها بين الكتاب والسنة، وبينهما وبين العقل.

خامساً: تحديد نقطة الإنطلاق في العمل الاجتهادي والتفسيري، من اللفظ إلى المعنى أم من المعنى إلى اللفظ، أم صيغة مشتركة؛ أي منهما معاً إلى كشف المجهول والوصول إلى الحقيقة.

وبعد حسم النقاط الآنفة الذكر وغيرها من الركائز الأساسية للعمل التفسيري ينبغي للمفسر على حد تعبير السيّد محمد باقر الصدر أن «لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة، يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية، أو الإجتماعية، أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة، ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النصّ القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النصّ القرآني حواراً، المفسّر يسأل والقرآن يجيب»[1]. وإلاّ فإن لم ينطلق المفسر من الواقع وتجاربه، فإن تفسيره سوف يبدأ من نقطة الصفر،

---

(1) المدرسة القرآنية، ص 11.

وسوف لا ترتبط إجاباته بأسئلة ومشكلات فعلية ومعاصرة، بل تطرح مشكلات القرون الغابرة، وتأتي الإجابة أيضاً عن لسان الغابرين. والأسوأ من ذلك أن تطرح أسئلةً فعليةً، ومعاصرةً، وتأخذَ إجاباتك من خلال فهم الغابرين للنّص القرآني، فتهمل حركة الواقع، وتجارب الإنسان، والخبرات المتراكمة في مجالات شتّى.

من هنا، فإنّ جهد المفسّر ينبغي أن يتركّز حول محورين أساسيين:

أولاً: بناء المفاهيم:

لعل المشكلة الكبرى بالنسبة إلى المستنطقين[1] للنّص القرآني، أنّهم يدخلون إلى مجال العملية التفسيرية قبل بناء المفاهيم القرآنية ضمن المنظومة المفاهيمية التي يقدّمها القرآن؛ أي أنّهم يبنون رؤيتهم المفاهيمية بمعزل عن المنظومة، غافلين عن أنه لا يمكن الحديث عن المفهوم باعتباره مفردة منقطعة الصلة بسياقه المعرفي، والإطار العام الذي يفصل المفهوم عن غيره. ومن البديهي، أنّه لا يمكن تكوين وعي متكامل للمفهوم، إلاّ ضمن المنظومة، كما أن تحديد موقع المفهوم في المنظومة، بأنه مفهوم إطاري، أو مركزي، أو مفهوم جانبي لا يتيسّر إلاّ داخل المنظومة المفاهيمية. كما أن هذا الوعي يحدّد كيفية تشغيل المفهوم واستعمالاته الملائمة مع المنظومة. أضف إلى ذلك، أن ثمة مفاهيم أخرى مترابطة داخل المنظومة سواء كان ارتباطها عضوياً، أم وظيفياً، أم غير ذلك، ولابد من تحديد نوع هذا الارتباط ضمن المنظومة وليس خارجها.

---

(1) التعبير مستعار من قول الإمام علي(ع): «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق..»، نهج البلاغة، خطبة 158.

ثانياً: صياغة النظريات:

إننا لا نحتاج في عملية التفسير إلى مفسّرين سلبيين[1]، بل نحتاج إلى مفسّرين إيجابيين، ونقصد بالمفسّر الإيجابي، الذي ينتج ويعطي ولا يكتفي بالإصغاء والتفهّم، ولا يمكن بلوغ هذه المرحلة، إلا حينما يستطيع المفسّر أن يصوغ نظرياته انطلاقاً من القرآن الكريم.

«ويتوقف هذا الأمر على الأحكام والمفاهيم(التي سبق الكلام عنها)، فهو انعكاس لاجتهاد معيّن؛ لأنّ تلك الأحكام، والمفاهيم التي يتوقف عليها تكوين النظام(وصياغة النظريات) نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص(وفهم الدين وقضاياه). ومادامت الصورة التي نكوّنها عن النظام الإسلامي اجتهادية، فليس بالضرورة أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأن الخطأ في الاجتهاد (سواء كان مجاله الكتاب أو السنّة) يبقى وارداً»[2].

وعليه، فلا ينبغي أن يؤدّي الخوف من الوقوع في عدم إصابة الواقع إلى الانصراف عن العمل التنظيري منطلقاً من القرآن الكريم؛ لأننا وحسب التجربة التاريخية للمفسّرين أصحاب الاتجاهات المختلفة بإمكاننا أن نؤكد النتيجة التالية: إن الاستنطاق القرآني لا يمكن أن يتمّ عبر الآليات المعرفية الهزيلة التي لا تتغيّر قيد شعرة في الأدوار التاريخية المختلفة، وتبقى هي هي، صاحبة السلطة والهيمنة في الماضي والحاضر والمستقبل.

---

(1) تم اقتباس التعبير من السيّد الصدر، حيث يصف التفسير التجزيئي قائلاً: "العملية في طابعها العام، عملية تفسير نصّ معيّن، وكأن دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسّر هو الإصغاء والتفهم، وهذا ما نسمّيه بالدور السلبي.." المدرسة القرآنية (م.س.)، ص 19.

(2) إقتصادنا، ص 381.

آفاق التَّفسير الموضوعي
في القرن الهجري الأخير

السيّد إبراهيم سجادي

آفاق التَّفسير الموضوعي
في القرن الهجري الأخير

السيّد إبراهيم سجادي

مثّل القرن الهجري الرَّابع عشر أرضيَّة لنمو الأفكار، والاتجاهات الجديدة في مناهج علماء المجتمعات الإسلامية ورُؤَى مُصلحيها. فالإحساس الشديد الذي اكتنف الأفذاذ من علماء الإسلام إزاء ضرورة التغيير الثقافي والاجتماعي، ونَفْضِ غبار الركود والتخلّف عن وجه الأمّة الإسلامية في الجانبين: العلمي والعملي؛ كانا باعثين، لكي تتجلّى لوازم ذلك الإحساس في القرن الهجري الرابع عشر أكثر من أي وقت آخر.

إنّ ما برز، في نطاق الإحساس بضرورة التغيير، يستحق الدراسة من زاويتين:

أ ـ التغيير في الفهم الديني على مستوى تفسير المفاهيم الأخلاقية والاعتقادية.

ب ـ التغيير الذي طرأ على البنية التنظيمية والهيكلية للمعارف، والمعطيات الدينية، وكيفية تقديمها إلى المجتمع.

لقد كانت الحركة الأولى حركة مضمون نوعية، وتقع في النسق السُّفلي للمعرفة الدينية. أما الثانية، فهي حركة صورية وهيكلية انطلقت

لتعجيل التغيير المضموني البنيوي وإسباغ التناسق والانسيابية على مساره.

النظرة الجديدة للمعارف الدينية تملي بالضَّرورة اتخاذ زاوية جديدة، وأسلوب مستحدث، بحكم أنّ الأسلوب الثابت والزاوية المغلقة لهذه المعرفة يستتبعان عادة معطيات مساوية لهما، ومتكافئة معهما. فأولئك الذين كان يساورهم القلق من شيوع حالات الانغلاق الذهني، وضآلة التفكير، والنظرة الجزئية القاصرة، والسطحية، وقصور الفهم الديني في المجتمع؛ كانوا يبحثون في الوقت عينه عن سُبلٍ وأساليب عملية لفتح آفاق متجدّدة وواسعة، تشبع التطلعات القلقة لجيلهم، وتلبّي حاجاته.

إن توقي النظرة الجزئية الضيّقة، وتحاشي السطحية في الفكر يمليان الحاجة إلى رؤية شاملة متعدّدة الأبعاد. وهذه غاية كان يمكن لها أن تتحقّق من خلال اتساع التفسير الموضوعي وامتداده. وهكذا يكون التفسير الموضوعي، قد أينع في ظلال الفكر التجديدي، وازدهر في ظل التطلّعات الإصلاحية والتكاملية لعلماء الدين في القرن الهجري الرابع عشر.

يعتقد بعض الباحثين بأنَّ البوادر الأولى لهذا النهج الجديد كانت قد انبثقت من «الأزهر»[1]. بيدَ أن الذي لا ريب فيه أن موسم الازدهار المعرفي، كان قد حل في جميع المحافل والمجتمعات الإسلامية التقدّمية؛ وصارت الأرضية مهيّأة لنمو رؤية شمولية إلى الدين، وجملة المعارف القرآنية الإلهية.

على هذا الضوء، تمّ الانتباه لأهمية التفسير الموضوعي في فضاء ثقافي خاص؛ بل في فضاءات مختلفة حيث نما وازدهر وصار مألوفاً.

---

(1) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق، دار القلم، 1410هـ، ص 17.

مرتكزان في بِنْية التفسير الموضوعي

يلحظ، في أوساط المفسرين الذين بذلوا عناية بالتفسير الموضوعي، وجود مرتكزين أساسين:

الفريق الأوّل كان منذ البداية في صدد البحث عن مواضيع ومحاور يعرضها القرآن، ثم يأتي دور المفسّر الذي عليه أن يكتشف مجموعة الآيات ذات الصلة بذلك الموضوع، أو المحور سواء أكانت مبثوثة في سورة واحدة أم موزّعة على القرآن برمّته، ثم يُخضِعها للدراسة.

على أساس هذا الرأي، يكتسب تعريف التفسير الموضوعي الصيغة التالية[1]: «هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتحدة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة والنظر فيها، على هيئة خاصة، بشروط خاصة، لبيان معناها واستخراج عناصرهاوربطها برباط جامع»[2].

أما الفريق الثاني، من أصحاب الاتجاه الموضوعي في التفسير، فيرى، أنَّ باستطاعة المفسِّر أن ينتخب موضوعاً محورياً من المسائل الموجودة خارج النص القرآني تمليه المتطلّبات الفكرية، والاجتماعية، ودراسة معارف القرآن ومقاصده إزاء ذلك الموضوع في إطار آيات الوحي؛ وذلك لأنّ البحث الموضوعي عبارة عن عرض مسألة من المسائل العقيدية، أو الاجتماعية، أو تلك التي لها صلة بالوجود ممّا

---

(1) يمكن ملاحظة أمثال هذه التعاريف في الكتب التالية: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص16؛ مكارم شيرازي، ديام قرآن [رسالة القرآن]، مدرسة أمير المؤمنين، 1367 شمسي فارسي، ج1، ص 20؛ بيومي، محمد رجب، التفسير القرآني، مصر، المؤسسة العربية الحديثة، ص91؛ الرومي، محمد بن عبدالرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، 1413هـ ، ص 62.

(2) زاهر عواض، دراسات في التفسير الموضوعي، نقلاً عن مباحث في التفسير الموضوعي، ص 16.

تزخر به الحياة، وتناول تلك المسألة بالدراسة والتقويم انطلاقاً من الرؤية القرآنية، لكي يتّضح موقف القرآن وتوجّهاته بخصوص تلك المسألة.

يقدّم الشهيد الصدر صيغتين لتعريف التفسير الموضوعي: إحداهما تتسق مع الفكرة المثارة هنا؛ حيث يقول: «الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقديَّة، أو الاجتماعية، أو الكونية، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية»[1].

هاتان رؤيتان يوجد بينهما شيء من عدم التناسق في بعض الموارد؛ وذلك لأسباب منها:

1 ـ **في الرؤية الأولى تكون الموضوعات القرآنية محدّدة ومعيّنة من قبل، والمفسر يأخذ الموضوع من القرآن، كما أنه يقوم ببحثه وتقويمه على ضوء القرآن أيضاً.**

أمّا في الرؤية الثانية، فإنّ القرآن يرى إلى المسائل الفكرية للحياة، وله في كلّ مسألة موقف ورأي. وعلى هذا الأساس، كان التفسير الموضوعي قادراً على تطوير عطائه ومواصلته بتطوّر التجارب البشرية ومواصلتها، بحيث لا تستنفد قدرته على العطاء[2].

2 ـ يذهب الفريق الأوّل إلى أنَّ دراسات، من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، والناسخ والمنسوخ، أو البحث في مجازات القرآن، تدخل في التفسير الموضوعي[3]. أما الفريق الثاني، فهو وإن كان يرى أن هذه

(1) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص 16، 17؛ الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 17.

(2) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص 23.

(3) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص81؛ الرومي، محمد بن عبدالرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص 65، 67.

البحوث تدخل في عِداد الدراسات التفسيرية أو القرآنية، إلاّ أنّه يرى لا تعد من التفسير الموضوعي[1].

خلفية التفسير الموضوعي

بالرغم من أن التفسير الموضوعي ازدهر في القرن الرابع عشر الهجري، وتعالى صيته في هذه البرهة من الزمان، فإنَّه يمكن العثور على بواكيره الأولى، وجذوره التأسيسية في تفسير المعصومين عليهم السلام. ولا ريب في أنَّ تقصّي جذور هذا النهج التفسيري يمكن أن يزيد من قيمته ويهبه شرعية وحجّية.

لقد استفاد فريق من الباحثين القرآنيين من مفهوم كلمة «مثاني» في الآية الثالثة والعشرين من سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ ليقرّروا أنَّ المثاني صفة للقرآن. بمعنى أنّ بعض آيات القرآن ناظر إلى بعضها الآخر[2]. إذاً هناك سند قُرآني للتفسير الموضوعي يتمثّل أساسه بالجمع بين الآيات، واستلهام النتيجة من ذلك. يقول النبي صلى الله عليه وآله: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»[3]. ويقول الإمام علي عليه السلام: «ينطق بعضه ببعض»[4].

لقد كان النبي صلى الله عليه وآله يستفيد من المنهج الموضوعي تطبيقياً في تفسير الآيات، فيستخدم معنى بعض الآيات في بيان معنى بعضها الآخر[5].

---

(1) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 17.

(2) جوادي آملي، عبد الله، تفسير موضوعي قرآن مجيد [التفسير الموضوعي للقرآن المجيد] مركز رجاء الثقافي، 1365هـ. ش. ، ص 15.

(3) الشهرستاني، السيد هبة الدين، تنزيه التنزيل، نقلاً عن خرمشاهي، بهاء الدين، قرآن دظوهي [دراسة القرآن] منشورات مشرق، طهران، 323.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 133.

(5) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 30.

وقد استفاد الامام علي ﷺ من منهجية التفسير الموضوعي أيضاً، لإثبات الواقعة الخارجية التي تقول بإمكان أن يولد الطفل لستّة أشهر، من خلال ترتيب الآيات بعضها إلى جوار بعض[1].

يقول الشهيد الصدر في هذا الاتجاه: «وقد يقال: ما الضرورة إلى تحصيل هذه النظريات الأساسية؟..؛ فإننا نجد أنَّ النبي ﷺ لم يعط هذه النظريات على شكل نظريات محدودة وبصيغ عامة...، النبي ﷺ كان يعطي هذه النظريات، ولكن من خلال التطبيق، من خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبيّنه في الحياة الإسلامية، وكان كل فرد مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية، ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً»[2].

ثَمَّة من يعتقد، في هذا المضمار، أنّ عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 552هـ) هو أوّل من استخدم هذا النهج في تفسير القرآن، ومارسه عملياً من خلال عناوين، مثل: «العذاب في القرآن»، «الملائكة في القرآن» وغير ذلك[3].

كما أن في الدارسين من يذهب إلى القول بأنّ أوّل من مارس التفسير الموضوعي هو قتادة بن دعامة (المتوفى سنة 118هـ). وبشكل عام يمكن تصنيف ما تركه الدارسون القرآنيون من آثار قبل القرن الهجري الرابع عشر تحت عنوان التفسير الموضوعي، إلى أربعة أصناف، هي:

1 ـ تفسير القرآن بالقرآن الذي يعد أنفع ضروب التفسير الموضوعي.

2 ـ تفسير آيات الأحكام.

---

(1) العمري، أحمد جمال، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، مصر، مكتبة الخانجي، 1406هـ، ص 50.

(2) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 34.

(3) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، عمّان، دار البشير، 1416هـ، 17-18.

3 ـ الدراسات التي أُنجزت تحت عنوان «الأشباه والنظائر في القرآن»، وفاقاً للنَّحو الذي يتمّ فيه تحديد معنى مصطلحٍ قرآني محدّد، من خلال جميع الآيات. وأوّل مفسر نهج هذه السيرة هو مقاتل بن سليمان[1] (المتوفى سنة 150هـ).

4 ـ جمع الآيات ذات الصلة بموضوع واحد ودراستها، كما هي الحال في آيات الناسخ والمنسوخ وما أشبه[2].

تتمثل المهمة العملية التي ينهض بها التفسير الموضوعي، وتبرز واحدة من البحوث النظرية الأساسية التي يرتكز إليها، في إثبات التناسب في القرآن؛ هذا التناسب القائم بدوره على نظرية الوحدة الموضوعية للقرآن، وأيضاً الوحدة الموضوعية في السور. وأكّد علماء القرن الرابع عشر العلاقة الوثيقة بين التفسير الموضوعي وعلم التناسب[3]. أمّا أول من تحدّث عن علم التناسب فهو الشيخ أبو بكر النيسابوري (ت: 324هـ) والفخر الرازي.

أرضية التوجّه صوب التفسير الموضوعي

وعلى أيِّ حال، فإن الذي حصل في القرن الرابع عشر هو: إن هذا النهج التفسيري الذي لم يلق العناية اللازمة خلال مئات السنين، استطاع أن يجذب إليه عدداً من المفسّرين.

أمّا البواعث التي جعلت البحوث التفسيرية مستعدة للتوجّه صوب هذا النهج فتتمثل في عوامل كثيرة بعوامل متعدّدة، سنشير إلى بعضها، وهو الاكثر أهميةً:

---

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) الرومي، محمد بن عبد الرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص 62.

(3) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 106؛ الرومي، محمد بن عبد الرحمن، مباحث في التفسير الموضوعي، ص 57.

1 ـ الأسلوب الخاص للقرآن في بيان المعارف تدريجياً

يصرّ فريق من المفسّرين والخبراء المتخصصين، في الدراسات القرآنية، على أنَّ القرآن عرض لكل موضوع من موضوعاته بصيغٍ متفرّقة مبثوثة في سور مختلفة، فتكفَّل ببيان بُعد من أبعاد ذلك الموضوعَ في كل موقع من تلك المواقع، ومن ثَم تتمثّل الطريقة الوحيدة التي تفضي إلى المعرفة المتكاملة بموقف القرآن من أي موضوع؛ باستقصاء جميع الآيات ذات الصلة بذلك الموضوع وتبويبها[1]. هذه النظرة الشاملة التي تنهض بجمع الآيات في مجال موضوع قرآني واحد، تعدّ بنفسها ضرباً من التفسير الموضوعي.

2 ـ نموّ العلوم الإنسانية

يتمثَّل أحد العوامل التي حالت دون ازدهار هذا النهج التفسيري في الماضي، كما ينبغي، في غياب الاختصاصات الضرورية لتفتُّح المسائل القرآنية على الصعيدين العلمي والاجتماعي، وبتوافر هذه الكفاءات ازدهر التفسير الموضوعي، وراحت تظهر حقائق من القرآن، لم تطرأ على أذهان المفكرين السابقين لعدم توفّرهم على السبل والأدوات الجديدة[2].

3 ـ السعي إلى إبراز الرؤى العلمية ـ الاجتماعية للإسلام

يعلّل بعض الباحثين التوجّه صوب التفسير الموضوعي على أساس

---

(1) جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم [بالفارسية]، ج1، ص 36؛ ناصر مكارم، ديام قرآن [رسالة القرآن]، ج1، ص22؛ بوكاي، مقارنة بين التوراة، الإنجيل، القرآن والعلم [الترجمة الفارسية]، ترجمة دبير، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، ص 269؛ سبحاني، مفاهيم القرآن؛ شرقاوي، عفت، قضايا إنسانية في أعمال المفسّرين، دار النهضة العربية، بيروت، ص7.

(2) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 19؛ سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم منشورات توحيد، 1404هـ، ص 16.

اهتمام المصلحين وعنايتهم بمواجهة الثقافة الاستعمارية المهاجمة، ويقول: إنَّ هذا الهجوم هو الذي دفع المفكرين الإسلاميين لدراسة الرؤى العلمية والاجتماعية للإسلام من خلال النصوص الدينية، وحثّهم على إثبات تطابق نظرات القرآن، وعدم تعارضها مع الحضارة والعلم، في عملية أفضت إلى الكشف عن الرؤى الإسلامية ـ القرآنية لحلّ مشكلات الحياة في العصر الحاضر[1].

4 ـ ردّ اتهام المستشرقين

يذهب فريق، من المستشرقين، إلى أنَّ القرآن ينطوي على مجموعة من المطالب المتفرّقة التي لا يجمعها انسجام في الموضوع، ولا وحدة في النظم والعلاقة في ما بينها[2]. ولمواجهة هذا الاتهام بادر العلماء المسلمون لتفسير القرآن بصيغة موضوعية[3].

5 ـ تقدّم تقنية البحث وإمكانيَّاته

تتطلَّب عملية تهيئة الاحتياجات العلمية وولوج بحوث التفسير الموضوعي إلى معاجم دقيقة وشاملة، بحيث يكون بمقدور الباحث، أن يدرس علاقة أي آية وارتباطها مع الآيات الأخرى بسهولة. وهذه الأدوات والوسائل صارت متوافرة في القرون الأخيرة، أكثر ممّا كانت عليه قبل ذلك[4].

---

(1) شرقاوي، عفت، قضايا انسانية في أعمال المفسّرين، بيروت، دار النهضة، 1980، ص 81، 82؛ الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 37.

(2) أجنتس، غولدتسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبدالحليم النجار، مصر، مكتبة الخانجي، 1314هـ، ص4.

(3) الرومي، فهد بن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، ص222؛ دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 104.

(4) مكارم شيرازي، ناصر، ديام قرآن (رسالة القرآن)، ج1، ص 32.

ثلاثة أشكال لترابط المفاهيم القرآنية

تعدُّ فكرة انتظام معارف القرآن، في نظام خاص، قاعدة من القواعد القديمة التي أسهمت في صياغة البحث الموضوعي في التفسير. فعندما ندرس مجموعة آراء الباحثين القرآنيين في مضمار طبيعة العلاقة بين معارف القرآن، تواجهنا نظريات ثلاث، تستبطن كل واحدة في داخلها عدداً كبيراً من الآراء.

النظريات الأصلية هذه هي:

1 ـ نظرية الارتباط العضوي لمفاهيم القرآن.

2 ـ نظرية الوحدة الموضوعية لكل سورة.

3 ـ ترابط البيانات القرآنية المتفرّقة ووحدتها حيال الموضوع الواحد.

الرؤية الأولى: الترابط الموضوعي لمفاهيم القرآن

لقد أفضى الاقتناع الذي يرى إلى أنّ مجموع معارف القرآن ينطوي على بنية منسجمة وارتباط منطقي ينتظمه، إلى ظهور نظرات وبحوث عميقة؛ انتهت بدورها إلى رُؤَى ثلاث:

أ ـ البيان الإجمالي للمحاور الأصلية

بذل بعض الباحثين جهوداً لبيان العناوين الأصلية لموضوعات معارف القرآن. فمن خلال ما ذهبوا إليه وهو أن جميع مباحث القرآن تنتظم في نطاق تلك المجموعة من العناوين، وكذلك بلحاظ ما يقوم بينها من علاقات منطقية؛ من خلال هذا وذاك، انتهوا إلى أنّ القرآن عبارة عن وحدة كيانية منتظمة.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا الشأن: «فإن القرآن، في سعته

العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرّع عليها من الفروع من أخلاق وأحكام في العبادات، والمعاملات، والسياسات، والاجتماعيات، ووعد ووعيد، وقصص وعبر، يرجع جمل بياناتها إلى التوحيد، والنبوّة، والمعاد، وفروعاتها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم»[1].

لبيان علاقة التوحيد بالأخلاق والأعمال، انطلاقاً من الرؤية القرآنية، يكتب: «فتوحيده تعالى بما يليق بساحة عزّه وكبريائه ـ مثلاً ـ في مقام الاعتقاد، هو إثبات أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وفي مقام الأخلاق هو التخلّق بالأخلاق الكريمة من الرضا، والتسليم والشجاعة، والعفّة، والسخاء، ونحو ذلك، والاجتناب عن الصفات الرذيلة، وفي مقام الأعمال والأفعال الإتيان بالأعمال الصالحة، والورع عن محارم الله»[2].

أما محمد عبده، فيذهب إلى أن المحاور الأساسية وأصول معارف القرآن يمكن تلخيصها بالأمور التالية:

1 ـ التوحيد.

2 ـ وعد من أخذ بالتوحيد وتبشيره بحسن المثوبة، ووعيد من لم يأخذ به وإنذاره بسوء العقوبة.

3 ـ العبادة التي تحيي التوحيد في القلوب وتثبته في النفوس.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة إسماعيليان، ج1، ص 40.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان [الترجمة الفارسية] ترجمة محمد باقر همداني موسوي، مركز النشر الإسلامي، ج10، ص3203 [النسخة العربية، ج01، ص 137].

4 ـ بيان سبيل السعادة، الموصل إلى نيل نعم الدنيا والآخرة، وكيفية السير فيه.

5 ـ احتواء القرآن على بيان قصص المؤيّدين، والمعارضين لدين الله بقصد العظة، ومعرفة السُّنن الإلهية المطَّردة في البشر[1].

وثَمة من الباحثين من يعتقد: «أن القرآن قرّر لهذا الكون بداية ونهاية، وحدّد لذلك مسيراً. وهذا ما يعبّر عنه بالتوحيد، المعاد، والرسالة، بحيث ترجع جميع معارف الدين إلى هذه الحقول الثلاثة»[2].

وهناك فريق آخر، من الباحثين في القرآنيات، يذهب إلى أن مباحث القرآن يمكن أن تصنّف إلى أربعة أصناف، هي:

1 ـ التوحيد الذي يعدّ الغرض الأساس للقرآن.

2 ـ القصص وبيان مصائر الأمم والنبوّات، بهدف الكشف عن العظمة والقدرة الإلهيين.

3 ـ تشريع القوانين الفردية والاجتماعية، لما يحقّق استقرار الحياة الدنيوية للبشرية ويؤمِّن لها مصالحها.

4 ـ النظام الأخلاقي للقرآن الذي يعدّ من معطيات الإيمان؛ وهو إلى ذلك ضمان لتطبيق التشريع[3].

أما رشيد رضا، فقد أعدَّ شرحاً أوفى لمقاصد الكتاب، وذكر عشرة أهداف لمعارف القرآن، هي:

---

(1) رشيد رضا، المنار، بيروت دار المعرفة، ج1، ص36.
(2) جوادي آملي، عبدالله، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص 41.
(3) البوطي، محمد سعيدرمضان، روائع القرآن، دمشق، مكتبة الفارابي، ص 165.

1 ـ بيان قواعد الدين متمثّلة بالإيمان بالله والمعاد والعمل الصالح.

2 ـ النبي ووظائف النبوّة.

3 ـ خصائص الإسلام.

4 ـ الإصلاح الاجتماعي والسياسي على أساس مرتكزات ومبان خاصة.

5 ـ التكاليف والوظائف الفردية.

6 ـ النظام السياسي الإسلامي.

7 ـ النظام الاقتصادي والتعاليم ذات الصلة به.

8 ـ الحرب والجهاد.

9 ـ الحقوق الإنسانية للمرأة دينياً واجتماعياً.

10 ـ مكافحة نظام الرِّقّ[1].

من المفكرين الإماميين (الاثني عشرية) المعاصرين، يذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى أن مجموع المعطيات المعرفية للقرآن، هي: معرفة الله (التوحيد)، ومعرفة الكون، ومعرفة الإنسان، ومعرفة الطريق، ومعرفة الدليل (الدال على الطريق)، وبناء الإنسان، والبرامج العبادية، والأحكام الفردية والأحكام الاجتماعية التي تتواصل في ما بينها برباط منطقي؛ على أنّ التوحيد (معرفة الله) هو المحور الذي ينتظم هذه المباحث بأجمعها[2].

---

(1) رشيد رضا، الوحي المحمدي (الترجمة الفارسية)، ترجمة محمد علي خليلي، طهران، مؤسسة العلوم الإنسانية، 1361هـ.ش.؛ رشيد رضا، المنار، ج11، ص 206-239.

(2) مصباح يزدي، محمد تقي، معارف قرآن [معارف القرآن]، قم، مركز النشر الإسلامي، 1374 فارسي شمسي، ص 5-20.

من بين الباحثين، غير المسلمين، ثمة وجهة نظر للمستشرق الفرنسي جول لا بوم وتستحق الدراسة، فهو يوزّع جميع آيات القرآن إلى ثمانية عشر فصلاً، ويجعل لكلّ فصل عدداً من الفروع الملحقة به، بحيث يصل مجموع الفروع إلى ثلاثمائة وخمسين فرعاً.

ففصول القرآن، من وجهة نظره، عبارة عن: التاريخ، ومحمّد (صلّى الله عليه وآله)، والتبليغ، وبنو إسرائيل، والتوراة، والنصارى، وما وراء الطبيعة، والتوحيد، والقرآن، والدين، والعقائد، والعبادات، والشريعة، والنظام الاجتماعي، والعلوم، والفنون، والتجارة، وتهذيب الأخلاق، والتقوى، والفلاح[1].

يتوخّى الباحثون الذين تمّت دراسة رؤاهم تحقيق أمرين:

الأوّل: معرفة المباحث الأساسية (البحوث المفاتيح)، والثاني: الكشف عن العلاقة الكائنة بين تلك المباحث.

وهذان الهدفان كلاهما يتحرّكان في اتجاه الدَّلالة على الوحدة الموضوعية لمعارف القرآن، ووجود نظام معيّن ينتظمها.

ب ـ اندراج الوحدة المفهومية لجميع السور في نطاق سورة البقرة.

لم تكن ثمَّ أرضية لدراسة الفكرة التي تتحدّث عن ترابط مطالب القرآن، بالصيغة التي تطرح بها الآن، بكلام المفسّرين السابقين، في شأن مفسري القرن الهجري الرابع عشر كانت لصاحب «المنار» إشارة مختصرة في هذا المضمار، لكن في حدود بعض السور[2].

أمّا المفسّر الذي تُعزى إليه الفكرة، وينسب إليه ابتكارها للمرّة الأولى، فهو سعيد حَوّى، الذي ألف، في هذا المجال، كتابه المسمّى

---

(1) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص22.

(2) رشيد رضا، المنار، ص 288-289.

«الأساس في التفسير» الواقع في أحد عشر مجلّداً و(6799) صفحة، وقد انتهى من تأليفه عام 1398هـ، وطبع سنة 1405هـ. لقد عد حوّى سورة الحمد بمنزلة مقدّمة القرآن[1]، في حين تعامل مع سورة البقرة على أنها كيان واحد يتألّف من مقدّمة، وثلاثة أقسام، وخاتمة[2]، بحيث تضم هذه السورة جميع موضوعات القرآن. أمّا بقية سور القرآن، فإنّ كلّ واحدة منها تبحث موضوعاً هو جزء من مضامين سورة البقرة. في هذا الشأن يمكن لمحور معيّن أن يعاد تكراره مرّات في القرآن لهدف خاص. على هذا الأساس يستخلص حوّى أنَّ سورة البقرة تم توضيحها في القرآن (24) مرّة[3].

فعلى سبيل المثال، تتحدّث الآيات الخمس الأولى من سورة البقرة عن التقوى، وسورة آل عمران تشرح هذا الموضوع بعينه[4].

أمّا سورة المائدة فتتناول بالشرح الفسق وآثاره، وهذا ما يعبّر عن مضمون الآيتين (26، 27) من سورة البقرة[5].

وموضوع سورة الأنعام محاججة الكفّار في عبودية الخلق بين يدي الله؛ وهذا ما أشارت إليه الآيتان(28، 29) من سورة البقرة[6].

أمّا موضوع سورة الأعراف، فيتمثّل في الهداية، وهذا ما يؤلّف مضمون الآية(3) من سورة البقرة[7].

---

(1) سعيد حوى، الأساس في التفسير، مصر، دار السلام، 1412هـ، ج1.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 61.
(3) المصدر نفسه، ج11، ص 6770.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص 685.
(5) المصدر نفسه، ج3، ص 1295.
(6) المصدر نفسه، ج3، ص 1557.
(7) المصدر نفسه، ج4، ص 2518.

في شأن سورتي الأنفال والتوبة، فهما تتحدّثان عن الجهاد والحرب؛ وهذا ما يؤلّف محتوى الآيات (216، ـ 217 ـ 218) من سورة البقرة[1].

أمّا سورة يونس، فيتمثّل موضوعها الأساس في عدم التشكيك في أن القرآن من عند الله، وهذا هو موضوع أوّل آية في سورة البقرة؛ حيث أشارت إلى ذلك[2].

وبالنسبة إلى سورة يوسف، فإن موضوعها هو نزول القرآن من عند الله، وهذا ما تحدّثت عنه الآيات (21 ـ 25) في مقدّمة سورة البقرة[3].

أمّا سورة الكهف، فهي شرح، بصيغة أخرى، للمسائل ذات الصلة بموضوع المتّقين والمنافقين والكفّار الذي كانت قد تناولته سورة البقرة في مقدّمتها[4].

في شأن السُّور القصار، فإنّ كلّ واحدة منها ترى موضوع معيّن من الموضوعات التي تناولتها سورة البقرة. فموضوع سورتي «الفلق» و«الناس» مثلاً، هو الاستعاذة وهذا الموضوع له صلة بالآيات (30 ـ 38) من سورة البقرة التي تعرض قصّة آدم وإغواء الشيطان له[5].

والملاحظ، في هذه الرؤية لسعيد حوّى أنّها لم تخضع للدِّراسة، والتقويم من قبل الباحثين، بغية الوصول إلى رؤية جادَّة إليها؛ وذلك بالرغم من أنّها مطروحة على طاولة البحث في التفسير القرآني منذ سنوات.

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص 2101.
(2) المصدر نفسه، ج5، ص 2413.
(3) المصدر نفسه، ج5، ص 2525.
(4) المصدر نفسه، ج8، ص 4162.

ج ـ ترابط المعارف القرآنية على أساس معرفة المعنى

تعدّ هذه النظرية الصيغة الثالثة التي طرحت حيال نظام المعارف القرآنية، وهذه الصيغة ترتكز إلى علم معرفة المعنى[1]، وقد عرض لها العالم الياباني «توشيهيكيو ايزوتسو».

مع أن هذا الباحث عدّ الهدف الأساس الذي ينشده من دراسته هو عرض رؤية كونية ومعرفية قرآنية، من خلال دراسة الكلمات المفاتيح في القرآن[2]، فإنَّه تطرّق، في سياق عمله هذا، لطبيعة الترابط بين مفاهيم القرآن ومصطلحاته الأساسية (المصطلحات المفاتيح)، حيث كتب: «قد يُتصوّر أنّ كلّ ما ينبغي فعله هو أن تقوم بفرز جميع الكلمات المهمّة التي لها ارتباط بتصوّرات ومفاهيم مهمّة مثل الله، الإسلام، النبي، الإمام، الكافر وغير ذلك، بحيث تتمّ عملية ملاحظة المعنى القرآني لكل كلمة من هذه الكلمات ودراسته بشكل منفصل، إلاّ أنّ الحقيقة أنّ هذا العمل ليس بالأمر اليسير؛ لأنّ هذه الكلمات، أو المفاهيم الموجودة في القرآن لم تستخدم وحدها وبمعزل عن الكلمات الأخرى، بل ثَمَّة ارتباط وثيق بينها؛ وأن معناها الملموس والمباشر لا يتبدى بشكل دقيق، إلاّ من خلال مجموع الجهاز الاتصالي المتقابل.

وبعبارة أخرى، تؤلّف هذه الكلمات في ما بينها، مجاميع مختلفة

---

(1) المصدر نفسه، ج11، ص 6760.

(2) معرفة المعنى، بالصيغة التي أفهمها، عبارة عن دراسةٍ تحليليةٍ للكلمات المفاتيح (الأساسية) للغة، لكي تتبين في نهاية المطاف الرؤية الكونية لقوم معينين، على اعتبار أن تلك اللغة ليست وسيلة للتحدّث والتفكير وحسب، بل الأهم من ذلك أن أولئك القوم يستخدمونها أيضاً وسيلةً لتصوّر العالم الذي يحيط بهم وتفسيره ». أُنظر: توشيهيكو ايزوتسو، «الله والإنسان في القرآن» (الترجمة الفارسية)، ترجمة أحمد آرام، مطبوعات شركة انتشار المحدودة، طهران، 1631هـ.ش. (289م)، ص4.

(3) المصدر نفسه، ص4.

كبيرة وصغيرة؛ وهذه المجاميع تترابط هي الأخرى في ما بينها من طرق مختلفة لتكوّن في نهاية المطاف كلا منتظماً ومتسقاً وتؤلّف شبكة فائقة التعقيد.

في الحقيقة إن ما له أهمية بالنسبة إلى هدفنا الخاص هو نوع النظام هذا، والجهاز التصوري الذي يستخدم في القرآن، قبل المفاهيم والتصوّرات المنفردة المنفصل بعضها عن بعضها الآخر»[1].

يعمد المؤلف، في الفصل الأوّل من كتابه، إلى شرح الصلة الرابطة بين المصطلحات المفاتيح (الأساسية) في القرآن، متكئاً بشكل كبير على مصطلحات ثلاثة، هي: «المفتاح»، «المركز» و«الميدان المعرفي».

ويرى أن هذه المصطلحات المفاتيح تؤلِّف مجاميع كثيرة، وهذه المجاميع هي الميادين المعرفية للقرآن، حيث يوجد في كل ميدان معرفيّ مركز محدّد، يستقطب من حوله بقيّة الكلمات الأساسية (الكلمات المفاتيح) التابعة لذلك الميدان.

على سبيل المثال، (تؤلف مصطلحات: الإيمان، والله، والتصديق، والإسلام، والشكر، والتكذيب، والعصيان، والكفر وغيرها ساحة معرفية؛ بحيث يكون مصطلح الإيمان هو مركز تلك الساحة وبؤرتها. وكذلك تكوّن مصطلحات: الكفر، والله، والشرك، والعصيان، والتكذيب، والاستكبار، والظلم، والضلال والفسق، ساحة معرفية أخرى مركزها كلمة الكفر. في مثال ثالث تؤلف مصطلحات الصراط المستقيم، التيه، الضلال، الغواية، العوج، الرشاد، الاهتداء والهدى ساحة معرفية ثالثة يمثل مصطلح الصراط بؤرتها المركزية.

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

على هذا الأساس، يعدّ «الكفر»، في الساحة الثانية، مركزاً، في حين يعدّ مصطلحاً عادياً في الساحة المعرفية الأولى.

أمّا مصطلحات: التكذيب، والعصيان، والله، والكفر، فهي من العناصر المشتركة بين المركزين: الأوّل والثاني، وكلمة «ضلال» تصل المركز الثاني بالثالث[1].

لقد عضد إيزوتسو نظريته برؤى وأدلّة جذابة تمثِّل جهداً علمياً يستحق الثناء والتقدير. وبعبارة واحدة تتَّصف الدراسة التي قدّمها ببناء مترابط ملفت.

الرؤية الثانية: نظرية الوحدة الموضوعية لكل سورة

الصيغة الثانية للأبحاث التي تعرضت لمعارف القرآن، في القرن الرابع عشر، تتمثّل بالوحدة الموضوعية الموجودة في سور القرآن.

من الواضح وجود الشك في اختصاص هذه الرؤية بالقرن الهجري الرابع عشر. ومن ثَمَّ، فهذه النسبة ليست ثابتة بشكل قطعي؛ إذ إن بعض الباحثين يعتقد بأنها طرحت للمرّة الأولى من قبل ابن القيِّم الجوزية[2]. فيما يذهب آخرون إلى أنّ الفخر الرازي هو أوّل من مضى في هذا الاتجاه[3]، في حين أنّ الشاطبي[4] والبقاعي[5] تحدّثا أيضاً عن مبدأ الوحدة الموضوعية لسور القرآن.

أما في القرن الرابع عشر الهجري، فقد آمن مفسّرون قديرون

---

(1) الله والإنسان في القرآن، ص15 . 25.

(2) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 98.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

(4) المصدر نفسه، ص 100.

(5) المصدر نفسه، ص 102.

بوجود شكل من أشكال الوحدة الموضوعيّة لسور القرآن، كما هي الحال مع العلاّمة الطباطبائي[1]، ومحمد عبده[2]، وسعيد حوّى، وسيد قطب[3]، بالإضافة إلى أساتذة مثل عبدالله دراز[4]، ومحمد عبدالله شحاته، ومحمد البهي، ومحمود شلتوت؛ حيث مالوا عملياً إلى ممارسة تفسير السور على أساس هذا الاقتناع.

فعلى سبيل المثال، اهتم شلتوت، في كتابه «إلى القرآن الكريم»، بدراسة أهداف كل سورة وجسّد هذا المعنى. أما عبد الله محمود شحاته، فقد جعل هذه الفكرة أساساً لبحثه وموضوعا له في كتاب «أهداف كل سورة ومقاصدها».

أما محمد باقر حجّتي، في كتابه «مدخل لدراسة أهداف سور القرآن ومقاصدها»، (بالفارسيةِ) فقد بذل جهوداً كبيرة في هذا المضمار.

أما محمد البهي، فقد درس (42) سورة من القرآن تحت عنوان «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم».

لكن مع ذلك كلّه لم تستقرّ، حتى الآن، فكرة ترابط المفاهيم القرآنية لكل سورة على أساس مكين وعلمي شامل، حيث لا يزال أنصار هذا النمط الفكري يبذلون مساعيهم للكشف عن موضوع كل سورة، من دون أن تستقر رؤاهم على رأي نهائي.

فعلى سبيل المثال، يؤكد سعيد حوّى أنَّ الموضوع الأساس لسورة

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج1، 16؛ ج 15، ص 78.

(2) عبدالله محمود شحاته، در آمدي بر تحقيق در اهداف ومقاصد سوره هاى قرآن [مدخل لدراسة أهداف سور القرآن ومقاصدها]، ترجمة محمد باقر حجتي، مؤسسة نشر ثقافة الإسلام، 1369 هـ.س.، ص 27.

(3) حوى، سعيد، الأساس في التفسير، ج2، ص 687.

(4) دراز، محمد عبدالله، النبأ العظيم، الكويت، دار القلم، ص 142.

النساء هو «التقوى»[1]، بيدَ أنَّ محمد البهي وسيد قطب يفيدان أنَّ موضوع هذه السورة هو المجتمع الذي يشمل أيضاً الأسرة، ذلك أنَّها تناولت العوامل التي تشدّ البناء الاجتماعي وتلك الأخطار الداخلية والتحدّيات الخارجية التي تنال من البناء الاجتماعي المترابط وتحيط به[2].

وفي أنموذج آخر لاختلاف النظر، في هذا النمط من التفكير، نذكر الصيغ المتفاوتة التي ذكرت لموضوع سورة البقرة. فإنّ مؤلف «النبأ العظيم» يعتقد بأنَّ سورة البقرة تتكوّن من مقدّمة وأربعة مقاصد وخاتمة.

فالمقدّمة تتضمن البحث في موضوع هداية القرآن.

أما المقاصد الأربعة فتتوزَّع كما يأتي:

المقصد الأوَّل: دعوة عامة الناس إلى الإسلام.

المقصد الثَّاني: ينهض بدعوة أهل الكتاب إلى الإسلام.

المقصد الثَّالث: يتطرق إلى تفصيل شيء من قوانين الإسلام وأحكامه.

المقصد الرَّابع: يتحدّث عن باعث التزام المتدينين بالتعاليم والأحكام الدينية[3].

إذا انتقلنا إلى العلاّمة الطباطبائي، نراه يقول في شأن موضوع

---

(1) حوّى، سعيد، الأساس في التفسير، ج2، ص 977؛ ص 980؛ ص 1270.

(2) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: تفسير سورة النساء، مصر، مكتبة وهبة، 0041هـ، ص3، 10؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1931هـ، ج، ص 205.

(3) درّاز، عبدالله، النبأ العظيم، ص 163.

سورة البقرة ما يأتي : «بيان أنَّ من حق عبادة الله، سبحانه، أن يؤمن عبده بكل ما أنزله بلسان رسله، من غير تفرقة بين وحي ووحي، ولا بين رسول ورسول»[1].

عندما نصل إلى سعيد حوّى نراه يذكر أنَّ سورة البقرة تتألّف من مقدّمة وثلاثة أقسام وخاتمة.

فالمقدّمة تتضمَّن الآيات العشرين الأولى من السورة، وهي تتحدّث عن ثلاث مجموعات من الناس، هم: المتّقون، والكفّار، والمنافقون.

أما الأقسام فهي موزّعة، وأغراضها كالآتي:

القسم الأوّل: ويتضمّن الآيات من 21 إلى 167، ومحور البحث فيه دعوة الناس إلى التقوى.

القسم الثاني: ويبدأ من الآية (168) لينتهي بالآية (208)، وهو يبحث في التقوى وشروطها وأركانها.

القسم الثالث: ويشمل الآيات (من 208 إلى264)، وهو ينهض ببيان القوانين والأحكام الإسلامية.

وفي شأن الخاتمة التي تتمثّل بالآيتين الأخيرتين من السورة، فهي بمنزلة الخلاصة لجميع ما تناولته السورة وعرضته من مطالب، وأفكار[2].

على هذا يتبيّن أنَّ تعيين الموضوع المحوري، لكلّ سورة، عمليةٌ لا تزال تحتاج للدراسة والبحث، فضلاً عن أنَّ هناك من لا يزال يثير الشك في أساس هذه الفكرة،[3]، ناهيك عمن ينكرها أصلاً، كما هي الحال عند أمين الخولي، وعفت الشرقاوي[4].

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 43؛ ج2، ص 440.

(2) درّاز، محمد عبدالله، النبأ العظيم، ص 163.

(3) منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 120.

(4) المصدر نفسه، ص111.

الرؤية الثالثة: ترابط نصوص القرآن المتفرّقة ووحدتها في موضوع واحد

الصيغة الثالثة التي عرضت لها المحافل العلمية ، في شأن ترابط المعارف القرآنية، وتناول ذلك بوصفة حقيقيةً لا مجال للشك فيها، تتمثّل في وحدة المطالب التي ترتبط بموضوع واحد.

من الواضح أن صيغة البيان القرآني تتمثَّل في صورةٍ يتم فيها تناول الموضوع الواحد مرّات كثيرة بشكل متقطّع، في سور ومناسبات مختلفة، وتلقي عليه الضوء من زوايا كثيرة.

النظرة السطحية المتسرعة لهذه الصيغة في البيان القرآني، قد تغري بالقول بعدم وجود ترابط بين النصوص المتفرّقة التي تتناول الموضوع الواحد، لكن التأمُّل يفيد أن هذه البيانات والنصوص المتقطعة يكمل بعضها بعضاً ويوضحه، أضف إلى ذلك ما يوجد بينها من ترابط محكم. وفي الواقع، تكمن مهمّة الباحث القدير في أن يعيد ترتيب هذه الأجزاء التي تبدو متباعدة في الظاهر؛ ليؤلف منها بيسر وحدات منتظمة ومترابطة.

ولقد تعاطى المفسّرون المسلمون، وكذلك الدارسون غير المسلمين، مع المحتوى القرآني، على أنه يتألّف من مطالب متجزئة، لكنّها مترابطة ومنسجمة في الوقت نفسه، تحتاج إلى تفحّص وإلى عملية إعادة تنظيم جديدة. يكتب «بوكاي» ـ وهو باحث قرآني غير مسلم ـ عن هذه المسألة ما نصّه: «ينبغي أن تتمّ عملية معرفة رأي القرآن وموقفه إزاء كل مجال من المجالات، برصد الآيات ذات الصلة بذلك المجال وجمعها من كافة أرجاء القرآن»[1].

ولقد أظهر المستشرقون عنايتهم بالتفسير الموضوعي للقرآن منذ

---

(1) بوكاي، مقارنة بين التوراة، الإنجيل، القرآن والعلم، ترجمة مهندس دبير، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، ص 253-269.

عام 1837م، ومن جهته أعد المستشرق الهولندي «فث» دراسة، في خمسة أقسام، بعنوان «محمد والقرآن» طبعت في المجلة الهولندية «الدليل» عام 1845م[1].

اتساع الموضوعات القرآنية لدى مفسّري القرن الرابع عشر

لم تأت دهشة الباحثين في مجال المعارف القرآنية، في القرن الهجري الرابع عشر، بسبب ما شاهدوه من انتظام مطالب القرآن بشكل خفي في إطار موضوعات كثيرة وحسب، بل بسبب ما تجلّى لهم أيضاً من شمول الموضوعات القرآنية، وسعة رؤاها وامتدادها بصيغة تؤثر على الإعجاز.

إضافةً إلى الباحثين المسلمين، هناك دارسون، مثل «بوكاي»، رأوا أنّ أصلب الرؤى العلمية التي لا يمكن الطعن بها هي رؤى القرآن؛ وأن هذا الكتاب السماوي تطرق إلى مسائل لا أثر فيها للخطأ، في مجال خلق النجوم، والأرض، وأصناف الحيوان، والنباتات وتوالد البشر[2]. ولقد توصّل العلماء، في هذا القرن، إلى أن للقرآن رُؤَى في فروع مختلفة من العلم الطبيعي، وأنَّ له نظرات في مضمارِ مختلفِ العلوم الإنسانية، كعلم النفس، والتقنين، والمجتمع، والعقائد، والاقتصاد، والنظام التربوي وغير ذلك[3].

وهكذا تم الإقرار بشمولية القرآن بالمعنى المشار إليه أعلاه[4]،

---

(1) الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، مكتب الإعلام الإسلامي، 1413هـ، ص 73.

(2) بوكاي، مقارنة بين التوراة، الانجيل، القرآن والعلم، مصدر سابق، ص 73.

(3) عدنان شريف، من علم الطب القرآني، بيروت، دار العلم للملايين، ص 10.

(4) جوادي آملي، عبدالله، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص 73.

ولكن بملاحظة الفكرة التالية: «إذا ما تحدّث القرآن عن ظاهرة جوّية، أو تطرق إلى مسائل حياتية، فإنّ الزاوية التي يطلّ من خلالها تختلف عن رؤية العالم المتخصّص في مجال الأحياء، فالقرآن يريد أن يعرض للإنسانية من خلال جميع هذه الأمور ثمرة توحيدية ومعنوية»[1].

انطلاقاً من هذه النظرة إلى القرآن، بادر المفسّرون لممارسة التفسير الموضوعي، وبمثل هذه العقيدة انكبوا على بحث الموضوعات المختلفة في مضمار العلوم الإنسانية والطبيعية. وهذه الفكرة هي التي كانت الدافع وراء تأليف كتب بعناوين: «دستور الأخلاق في القرآن»، «من علم الطب القرآني»، «علم النفس في القرآن»، «الرياح والأمطار في القرآن»، «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وعشرات الكتب الأخرى، بالإضافة إلى دراسة مئات المواضيع العلمية وبحثها على ضوء الرؤية القرآنية.

شروط التفسير الموضوعي

بالإضافة إلى الشروط العامة التي تستلزمها الممارسة التفسيرية، ممّا يُعَدُّ ضرورياً في هذا المجال، أكّد المفسرون والباحثون القرآنيون في القرن الهجري الرابع عشر أيضاً ضرورة التزام شروط خاصة في مجال التفسير الموضوعي.

الشروط العامّة للتفسير

لما كانت عملية تفصيل هذه الشروط تُخرِجُ هذه الدراسةَ عن موضوعها الأصلي؛ سيتمّ الاكتفاء بعرض فهرست لهذه الشروط من خلال ما يأتي:

(1) الشهيد مطهري، آشنايى با قرآن [معرفة القرآن]، مؤسسة صدرا، ج4، ص 197.

1 ـ طهارة الروح والاستعداد والشوق المعنوي لإدراك معارف القرآن[1].

2 ـ معرفة القواعد والمباني اللغوية للغة العربية، والاطّلاع على الظرائف الأدبية والبيانية لهذه اللغة[2].

3 ـ معرفة تاريخ الإسلام وأسباب النزول[3].

4 ـ معرفة التفسير وآراء المفسّرين[4].

5 ـ معرفة سُنّة النبيّ ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، والروايات الصادرة عنهم، ومعرفة صلتها بآيات القرآن[5].

6 ـ الالتفات إلى السياق الخاص وموقع الآية وتناسبها مع الآيات التي تسبقها وتليها[6].

شروط التفسير الموضعي

أما على مستوى شروط التفسير الموضوعي، فثمة ما يأتي:

(1) عدنان شريف، من علم الطب القرآني، ص 24؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد.

(2) القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ، ج1، ص325.

(3) سبحاني، جعفر، منشور جاويد قرآن (بيان القرآن الخالد)، مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة، 1360 هـ.ش.، ج3، ص303؛ الرومي، محمد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج3، ص 891؛ دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص 43.

(4) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص 53.

(5) جوادي آملي، عبدالله، زن در آيينه جلال وجمال [المرأة في مرآة الجلال والجمال]، مركز رجاء الثقافي، 1371هـ.ش.، ص 51.

(6) عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، مصر،هـ، 1388، ج1، ص7.

1 ـ رؤية الترابط العضوي لمفاهيم القرآن

إن معرفة السِّياق العام والتوجّه إلى الترابط العضوي للآية مع آيات القرآن الأخرى التي تشترك معها في الموضوع نفسه، وكذلك الالتفات إلى الموضوعات المشابهة التي تلتقي مع الموضوع نفسه؛ ذلك كله يعدّ من الشروط الخاصّة بالتفسير الموضوعي، حتى لَيُمكِن القول: إن النظر إلى القرآن بأجمعه هو أحد الأصول الأساسية للتفسير الموضوعي في العصر الحديث[(1)].

أما الشيخ محمد عبده، فيقول، في هذا الشأن: «وقد قالوا: إن القرآن يفسّر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب»[(2)].

ويقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «تؤلف أجزاء الوجود بأجمعها كياناً واحداً مترابطاً في ما بينه، والطريقة الصحيحة لدراسة تلك الأجزاء هي أن ندرسها جميعاً في ما هي عليه من ترابط بعضها مع بعض. والأمر نفسه في كتاب التدوين؛ أي القرآن الكريم؛ إذ هناك روابط وصلات دقيقة بين جميع الموضوعات القرآنية، بحيث يتحتّم أن تخضع للتفسير من خلال ترابطها بعضها مع بعض»[(3)].

أما الشيخ عبد الله الجوادي الآملي، فيكتب: «إن القرآن مثاني في

(1) الرومي، فهد بن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص 231؛ التفسير البياني للقرآن الكريم، ج1، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص 240.
(3) مكارم شيرازي، ناصر، ديام قرآن]رسالة القرآن[، ج1، ص 19.

بأجمعه، أي ينعطف بعضه على بعض ويميل إليه، حيث يوضّح بعضه بعضاً، ويتكئ بعضه إلى بعض ويلوذ به، وهذه علامة على انسجام جميع القرآن»[1].

لقد فتّش العلاّمة الطباطبائي[2]، والاستاذ جوادي آملي[3]، وعدنان الشريف[4] عن أساس هذه الرؤية وجذورها في القرآن نفسه؛ وتحديداً في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ﴾[5]؛ لأنّ صفة مثاني للقرآن، أتي بمعنى أن الرابطة، بين آياته، هي من نوع الرابطة والإشراف المتقابل.

يقول العلاّمة الطباطبائي : «وهذا من عجيب أمر القرآن، فإنّ الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة، ولا تعقم عن الإنتاج، كلّما ضمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته، وسترى، في خلال البيانات في هذا الكتاب، نبذاً من ذلك، على أنَّ الطريق متروك غير مسلوك، ولو أن المفسّرين ساروا هذا المسير، لظهر لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة، وخزائن من أثقاله النفيسة»[6].

وعلى هذا الضوء، تحظى عملية النظر إلى جميع القرآن مصحوبة بالتفكير والتدبّر؛ بالنسبة للباحثين في التفسير الموضوعي، بأهمية

---

(1) جوادي آملي، عبدالله، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص 129.
(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص3 - 12؛ ج 12، ص 190.
(3) جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص 29.
(4) عدنان الشريف، من علم الطب القرآني، ص 24.
(5) الزمر: 23.
(6) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 73.

خاصة؛ بحيث إنّ إهمال السياق العام، أو إيلاءه أهمية قليلة، يؤدي إلى التقليل بشدّة من قيمة عمل أولئك.

2 ـ المعرفة العلمية للموضوع

يرى الشهيد الصدر أن الحركة التفسيرية تبدأ شوطها عبر بحث موضوعات القرآن، انطلاقاً من واقع الحياة البشرية، وما تزخر به من وقائع فكرية، وليس باختيار موضوع من القرآن ورصد الآيات ذات الصلة به.

يقول: «يبدأ التفسير الموضوعي بالواقع الخارجي؛ بحصيلة التجربة البشرية؛ ويتزوّد بكلّ ما وصل إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومضامينها، ثم يعود إلى القرآن الكريم. طبيعي، لا بمعنى أنه يحمل التجربة البشرية على القرآن، أو يُخضِع القرآن للتجربة البشرية، بل بمعنى أن يوحِّد بينهما في سياق بحث واحد، لكي يستخرج المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدّد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية»[1].

وفي مكان آخر يقول: «وظيفة التفسير الموضوعي، في كل مرحلة وفي كل عصر، أن يحمل كل تراث البشرية الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلّمها في تجربته البشرية، ثم يضعها بين يدي القرآن. . .، ليُحَكِّم (القرآن) على هذه الحصيلة بما يمكن لهذا المفسّر أن يفهمه؛ أن يستشفّه؛ أن يتبيّنه من خلال مجموعة آياته الشريفة»[2].

---

(1) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص 25، 28.

(2) المصدر نفسه، ص22.

هكذا تبقى للقرآن قدرته في القيمومة على تراث التجربة البشرية دائماً، كما قدرته على العطاء وعلى الإبداع باستمرار؛ لأن التفسير الموضوعي قادر على أن يتطوّر ويعطي المواقف والرؤى إلى ما لا نهاية ما دامت التجربة البشرية مفتوحة أيضاً. وبذلك يثرى التفسير؛ لأنّ التجربة البشرية تثريه، والدرس القرآني على ضوء التجربة البشرية يجعل هذا الثراء محمولاً إلى فهم اسلامي قرآني صحيح[1].

ثمّة فريق آخر من المفسرين لم يشأ أن يكون للمعرفة العلمية، ومعرفة العلوم البشرية والتجريبية دورها في فهم القرآن، بيدَ أنّه صرّح بأهمّيتها، فقد كتب (أحد ممثّلي هذا الاتجاه) ما نصّه: «بيدَ أن هذا المعنى (غنى المحتوى القرآني وعدم حاجته للغير) لا يستلزم أن يتعامل الإنسان مع القرآن بجهل، بحيث يغضي تماماً عمّا تراكم لديه من علوم ومعارف، ويجلس بين يدي هذا الكتاب الإلهي مثل الإنسان الأمّي العادي الذي لم ينل قسطاً من التعليم، فهناك فرق بين التحميل والتحمّل. . . ، فكلّما أفاد الإنسان أكثر في مدرسة عالم الخليقة من آيات الكتاب التكويني واطّلع عليها أكثر، زاد ذلك أكثر من قدرة تحمّله بإزاء آيات كتاب التدوين»[2].

من بين مَن مال إلى هذه الرؤية، من مفكّري أهل السنّة، مؤلِّف كتاب «منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»[3] ومؤلِّف «دستور الأخلاق في القرآن»[4].

---

(1) المدرسة القرآنية، ص22-24.

(2) جوادي آملي، عبدالله، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، ج1، ص 74.

(3) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص44.

(4) درّاز، محمد عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن، ص 17.

3 ـ عدم تدخّل الذّاتيات الذّهنية

يشتكي جميع الباحثين بصدق عن رؤى القرآن ونظراته في المجالات العقيدية والاجتماعية والعلمية، من ضروب الانحراف والرؤى المتعصبة، والأحكام المسبقة التي تُحَمَّل للقرآن.

على هذا الضوء، عدَّ هؤلاء، التحرّر من العلاقات والميول التصوّرية، أمراً ضرورياً بالنسبة إلى من ينتهج التفسير الموضوعي؛ لكي لا تلوّثَ معطيات هؤلاء المفسّرين بشبهة التفسير بالرأي، ولا تَلْصُقَ بها الميول المذهبية والفلسفية والاجتماعية، ولا تنجذب إلى الاتجاهات والمبادئ البشرية، ولا تنزلق إلى العلم الطبيعي وتكون عرضة للأفكار والمقولات الطارئة[1].

4 ـ الإفادة الصحيحة من روايات أهل البيت في التفسير الموضوعي

بالرغم من جميع المعطيات القيّمة والآفاق المفتوحة المضيئة التي ترافق مع عملية السعي للحصول على المعارف الموضوعية من القرآن، فإنَّها تقترن بمنعطفات تؤدي إلى منزلقات خطيرة، من بينها الخشية من السقوط في هوّة التفسير بالرأي كما أشرنا، وكذلك الغربة عن المعارف الصافية لأهل البيت، والبقاء بعيداً عنها كما سنوضّح الآن.

إن عملية دراسة آيات القرآن وسوره وتفحصها والتأمّل فيها، ثم الحصول على نقاط جديدة من الآيات تتميّز بالجاذبية، قد يغري بطروء فكرةٍ تفيد بعدم الحاجة إلى السنّة وروايات النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام!

لكن الحق أن علينا أن نتعلّم حتى مشروعية هذه الحركة التفسيرية

(1) دغامين، زياد خليل محمد، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص 24؛ الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص 38؛ الصغير، محمد حسين علي، دراسات قرآنية، ص36؛ درّاز، محمد عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن، ص 18.

من المفسرين الحقيقيين الذين مارسوها، متمثّلين بالنبي وعترته، كما صرّح بذلك عدد من الأساتذة، حين عدّوا اتساق معطيات التفسير الموضوعي، وانسجامها مع معارف أهل البيت ضرورة ورصيداً للاطمئنان إلى هذه المعطيات[1].

(1) جوادي آملي، عبدالله، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص 52.

التَّفسير الموضوعي
مقارنات بين السَّيدِّ الصَّدر وآخرين

مراجعة: زين العابدين البكري

التَّفسير الموضوعي
مقارنات بين السَّيدِّ الصدّر وآخرين

مراجعة: زين العابدين البكري

على عجالة من أمره، وفي حاضرة النجف الأشرف العلمية، ألقى آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) مجموعة دروسه في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، فلم يلبث بعد مشروعه التفسيري هذا إلاّ قليلاً، إذ اعتقلته السلطة العراقية ونفّذت بحقه حكم الإعدام. ذهب السيد الصدر، وبقي مشروعه الفكري والإبداعي في غير مجال من مجالات الحياة، يتدفّق بالحركة ويثير اهتمامات الدارسين والباحثين، لاكتناه أبعاده، وتوظيفه في عملية التطوير والبناء التي خاض عباب سجالاتها ـ السيد الصدر ـ وبمقدرة فائقة قَلَّ نظيرها. وتبقى المسألة المهمة، بالنسبة للدارسين والباحثين في المنظومة الفكرية للسيد الشهيد الصدر ،متمِّلةً في كيفية القراءة. فالقراءة آحاديَّة الاتجاه التي تنظر إلى موضوعها بنظرة واحدة واتجاه واحد سوف تقع في الاختزال، اختزال المشروع إلى أحد أبعاده، ما يفوّت على الدارسين اكتناه الشيء على حقيقته التي صار إليها. فنظرية التفسير الموضوعي يمكن النظر إليها بوصفها محاولة تفسيرية تقع في مجال علم تفسير القرآن، أُسوة بمثيلات لها كثيرة درج المفسرون على اتباع إحداها، فهي وفاقاً لهذه النظرة،

تتحوّل إلى مجرّد رؤية في التفسير تصطف إلى جانب غيرها في قائمة الرؤى الاجتهادية المتدافعة، وربما تتشابه بها أو تختلف جزئياً معها، شأنها شأن الاتجاهات الاجتهادية الأخرى التي تقع في مجال علمي معيَّن.

ومن الضروري للباحث، في موضوع معين، أن يركّز اهتمامه على معرفة السياق الذي يتموضع بحثه فيه، بغية أن يقرأه في هذا السياق. وبعبارة أُخرى، ليستكشفه في إطارٍ منتظمٍ من الرؤى والمناهج والأُطر العلمية، وليتوفّر على أبعاده وغاياته وحتىّ قيمته العلمية. في ضوء هذا المنهج الاستكشافيّ المعرفيّ، لا في ضوء منهج آخر مبتسر وقاصر قد يصلح لقراءة غير السيد الصدر، لا السيد الصدر نفسه، في ما أعاد إنتاجه في غير مجال من مجالات الفكر الإسلامي المعاصر.

وحسناً فعل الكاتب جواد علي كسّار في كتابه: «التفسير الموضوعي، مقارنات بين السيد الصدر وآخرين» عندما قرأ المحاولة الصدرية المبدعة في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في إطار المشروع الإحيائي والتغييري الإسلامي المعاصر، والذي كان السيد الصدر أحد رواده المعاصرين والكفوئين. ففي كتابه المذكور الذي بلغت صفحاته مائة وسبعاً وأربعين صفحة من القطع المتوسط، والذي تخلَّلته خمسة عناوين رئيسة هي بمثابة فصول للكتاب، تناول المؤلف، تحت عنوان رئيس: «نشأة الاتجاه الموضوعي»، مسألة الإحياء والعودة إلى القرآن، رابطاً إياها بالمشروع الصدري في تفسيره الموضوعي: عنوان هذه المراجعة؛ حيث أشار المؤلف إلى حركة الإحياء الإسلامي، ونداءات العودة إلى القرآن التي هي محور هذه الحركة، مؤكِّداً أنه في غضون حركة الإحياء برزت علاقة حميمة بين المنهج التفسيري والدور الذي يمارسه المصلحون المغيِّرون في المجتمع من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897) والشيخ محمد عبده (ت: 1323 هـ) ورشيد

رضا (ت: 1354 هـ) والشيخ عبدالحميد بن باديس (ت: 1359 هـ) والشيخ محمد جواد مغنية (ت: 1979م) وآخرين، ارتبط كل واحد منهم بمشروع تفسيري أو بمنهج معيّن في تفسير القرآن.

ومع الشهيد السيد محمد باقر الصدر والإمام الخميني، تتضح وشائج القربى ما بين الموقع النهضوي والإصلاحي وبين المنهج التفسيري؛ إذ دشّن هذان العالمان نهاية القرن الهجري الرابع عشر بأعمال قرآنية تنطوي على إبداع وتجديد ملحوظين، ما يؤكد وجود علاقة حميمة بين إرادة الإصلاح والتغيير وبين القرآن الكريم. وبعبارة مهمة، قرر المؤلف أن التفسير الموضوعي وُلِد عبر هموم الواقع بوصفه استجابة لحاجة المسلمين للعودة إلى القرآن، أكثر من كونه قد انبثق من أحشاء حركة علمية نظرية في حلقات البحث والدراسة(1). هذا بُعدٌ أشار إليه المؤلف، وثمةَ بُعدٌ آخر مهم جداً، هو أن ارتباط الهمّ التغييري النهضوي بالتفسير، ترك آثاره الحيوية على جميع التفاسير التي كتبها الروّاد المصلحون. وبالنسبة للسيد الصدر، فإن البعد التغييري النهضوي، ترك آثاره على منهجه وأدواته في تفسيره الموضوعي؛ بحيث يصير الفرق واضحاً بين تفسيرٍ يُكتب من أجل الحياة وبين آخر يُكتب بغير ذلك المنهج .

فالتفسير الموضوعي الذي يلتزم تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية، من موضوع من موضوعات الحياة، إنما يحاول إيجاد صلة تفاعل بين القرآن وبين حركة الحياة تكون القيمومة فيها لكتاب الله تعالى، وفي مثل هذه الممارسة كما يقول السيد الصدر، «يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة؛ لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن»، وبذلك وحده تبقى للقرآن حينئذ

---

(1) التفسير الموضوعي: مقارنات بين السيد الصدر وآخرين، جواد علي كسار، مؤسسة الثقلين الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت 1421هـ/ 2000م.

قدرته على القيمومة دائماً وقدرته على العطاء المستجد أبداً، وقدرته على الإبداع على حدّ تعبير السيد الصدر.

قد يجد المرء، أن قيمومة القرآن وقوامته على الأشياء تفقد معناها إن لم يلتزم المفسّر بعملية الدمج أو التوليف بين الواقع البشري وبين القرآن؛ بحيث يتحوّل هذا الأخير إلى مرجع لكل إشكاليات الأول واستفهاماته. وإلاّ فإن الفصل بينهما يضعنا أمام سؤال هو: القرآن لمن؟ لنفسه أو لغيره؟ فإذا كان لغيره، فكيف إذاً، تتحقق قوامته حيث يهدي للتي هي أقوم؟!

لقد ابتدأ المؤلف كتابه بحشد مجموعة كبيرة من التَّعريفات للتفسير الموضوعي لمؤلفين وكتاب متعددين، وقع تفسير السيد الصدر في خضمها واحداً منها، وكان ينبغي اعتماد تفسير صاحب النظرية بالدرجة الأساس؛ لأن جميع التفاسير الأخرى،هي إمَّا قراءات أخرى لنظرية السيد الصدر، أو مجرد أفهام أخرى لهذا اللون من التفسير[1]، وبالتالي فليس من الصحيح تقديم الفرع على الأصل، خصوصاً إذا كان هذا الأصل نظرية متكاملة الأدوات والمناهج، تُحدَّد تسميتها من قِبَل المؤسس اصطلاحاً بـ «التفسير الموضوعي». فهل يجوز وضع معان أخرى لاصطلاحات موضوعة محددة الدلالات؟! اللهم إلاّ إذا كان على سبيل التجاوز أو الاجتهاد الذي يقع في غير محلّه.

لقد حدّد السيد الصدر اتجاهين رئيسين في حركة التفسير بعامَّة، أحدهما أطلق عليه: «الاتجاه التجزيئي»، الذي يتناول فيه المفسّر القرآن الكريم آية فآية، وفق تسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف؛ حيث يسير المفسّر مع المصحف، ويفسّر قطعاته تدريجياً بما يؤمن به من أدوات ووسائل، وما له من مؤهلات، بهدف فهم مدلول الآية، لتنتهي

---

(1) المصدر نفسه، ص 33.

حصيلة هذه الرحلة إلى تقديم مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئية[1]. أما الاتجاه الآخر، فقد أطلق عليه اسم: « الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي»؛ حيث يحاول المفسّر القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقديَّة أو الاجتماعية أو الكونية لتحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية، من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون[2].

في التَّعريفات التي استعرضها المؤلف عن التفسير الموضوعي، ثمة ملاحظة نقدية هي أنها ـ في أغلبها ـ أقحمت كلمة «الموضوعي» في سياقها فيما هي لا تمتّ بصلة للتفسير الموضوعي ذي المنهج المحدّد والأدوات المشخّصة؛ بحيث يبدو أن بعض المفسرين يحلو له أن يُطلِق على منهجه التنظيمي أو الترتيبي لآيات من القرآن الكريم في موضوع معيّن، اسم التفسير الموضوعي، وهو في حقيقته تفسير تجزيئي. وقد تنبّه السيد الصدر لمثل هذه الظاهرة ـ مبكّراً ـ فأشار بوضوح إلى عدم كون تلك الدراسات من التفسير الموضوعي؛ لأنها «ليست في الحقيقة إلاّ تجميعاً عددياً لقضايا من التفسير التجزيئي لوحظ في ما بينها شيء من التشابه. وفي كلمة أُخرى ليست كل عملية تجميع أو عزل دراسةً موضوعية»[3].

وينقل المؤلف تعريفاً لأحد الباحثين الإيرانيين يؤكد فيه أن التفسير مسعىً بشري، ويعلّق عليه بقوله: «إن ما يرمي إليه المؤلف، في تأكيده أن التفسير هو فهم بشري، هو نفي الإطلاق عن هذا الفهم، بحيث لا يكون هو الحق وما سواه باطلاً»[4]. وقد ترك المؤلف التعليق على هذا الرأي.

(1) المصدر نفسه، ص 12.
(2) المدرسة القرآنية، ص 29.
(3) المصدر نفسه، ص 13.
(4) المصدر نفسه، ص 17.

وإني لأخال أن في هذا التعريف مغالطة خطيرة، قد تترك آثارها المدمرة في ما يأتي من الزمن على النص المقدّس، نفسه، حيث ووفقاً «للفهم البشري»، يصبح بمقدور المفسّر أن يُخضِعَ النص القرآني المقدّس ـ الذي حفظ وحدة المسلمين منذ صدر الرسالة حتى الآن ـ إلى فهمه الخاص، وهو في العملية التفسيرية يعد من الثوابت في ما يحلّ أو يحرم أو يرشد، بل هو ثابت في جميع مناسباته. نعم، المتغير الوحيد في العملية التفسيرية هي الأدوات التي يستخدمها المفسّر في الكشف عن مدلولات النص؛ خصوصاً إذا كان ضمن المنهج التفسيري الموضوعي الذي يحاول كشف النظرية القرآنية في موضوعات خارج القرآن.

وتحت عنوان: «نشأة الاتجاه الموضوعي»، استعرض المؤلف عدداً من الآراء التي تتفاوت في تحقيبها للتفسير الموضوعي بين من يقول: إنه قديم. وبين من يقول: إنه جديد. وبين من يقول: إن ممارسته قديمة واصطلاحه جديد. وقد استعرض المؤلف آراء لباحثين كان أقومها رأي السيد الصدر نفسه؛ حيث ذكر أن نشأته جاءت استجابةً للتحدّيات الداخلية والخارجية التي يعاني منها المسلمون، والتي على رأسها ضغوطات الحضارة الغربية وقدرتها المكثفة على توليد المزيد من النظريات والأفكار، ما يملي التوجه صوب الاتجاه الموضوعي الذي يضمن التحام القرآن بالواقع الإسلامي، وتقويم التجربة البشرية لما يحمله من قدرات على اكتشاف النظريات وصياغتها[1]، وينقل المؤلف رأياً غريباً لأحد الباحثين يؤكد فيه تأثير المنهج الغربي الاستشراقي على صياغة منهج التفسير الموضوعي خصوصاً في مصر والشام؟!

وتحت عنوان «الفوائد وعناصر أخرى»، يتناول المؤلف فوائد

---

(1) التفسير الموضوعي، ص 20-21.

التفسير الموضوعي، ومنها: الاستجابة لتحديات الحياة واستيعاب متغيراتها، وهذا ما أكده السيد الصدر نفسه، أضف إلى ذلك عنصر مواكبة الحياة، وتفجير حركة الإبداع الفكري لدى المسلمين، وإنقاذ حركة التفسير من الجمود في مناهجه القديمة، وتطوير أداء المفسّر، وإجراء المصالحة بين النص والواقع، وتحقيق العصرنة الإسلامية من خلال مرجعية القرآن الكريم نفسه، وإثبات القيمومة القرآنية بمنطق الفعل والتجسيد وليس بمنطق النقل والتنظير. ومن العناصر التي تناولها المؤلف مؤهّلات المفسر التي ساقها تحت عنوان: «الأركان»، وهي المعرفة العميقة بالإسلام، والوعي المعمَّق للواقع المعيش، والقدرة الخلاّقة على التحليل والتركيب والتنظير.

وتناول هذا الفصل من الكتاب عناوين أخرى مثل: «خطوات الممارسة» و «اتجاه أم منهج» و«تحديدات أخيرة»، وهي من وجهة نظري لا طائل من ورائها في موضوع الكتاب، فالقول، مثلاً، بوجود ثلاثة اتجاهات في المسارات الجديدة في التفسير هي: الاتجاه الهدائي، والاتجاه الأدبي، والاتجاه العلمي، وأن التفسير الموضوعي يأخذ موقعه في إطار الاتجاه الهدائي، قول غير دقيق وغير علمي ومبهم، يخبط أكثر مما يقرر حقيقة، علماً أن المؤلف نقل هذا الكلام عن بعض الباحثين .

وفي الفصل الأخير من الكتاب: «الجانب التطبيقي»، يتناول المؤلف أكثر من عشرة عناوين فرعية، تصدَّرَها عنوان «مسألة المنهج»، وقد عرض تحته مشكلة العبث المنهجي التي يقع فيها بعض الإسلاميين؛ إذ يُقحِم مصطلحاً ما في غير محلّه، أو يحاول التطفل على مصطلح من غير أن يلمّ إلماماً كاملاً بعناصره ومحتواه الخاص. وقد حاول المؤلف إيجاد مثله من واقع تجربة التفسير الموضوعي فقال:

«والذي نخشاه أن تكون بعض ممارسات المدرسة الإسلامية في تعاطيها مع فكرة «المنهج الموضوعي» تعبّر عن أزمة من هذا القبيل؛ إذ رأينا الواقع الذي تنتسب إليه بعض أمثلة التفسير الموضوعي، وأنَّها أخذت تبتعد جزئياً أو كلياً عن الهدف المراد للتفسير الموضوعي، بل ربما لا صلة لبعضها بروح التفسير الموضوعي في ما يرمي إليه، وفي مكوّناته وفي خطّه، إلاّ بمحض الانتساب إليه، وبرفع شعاره المنهجي. لقد شهدنا في غمرة العقد ونصف العقد المنصرم ولادات شوهاء على طريق ممارسة المنهج الموضوعي، ليس في بعضها من جهد، سوى عودة أصحابها إلى «معجم مفردات القرآن الكريم» واستقصاء مجموع الآيات المتوحّدة في اللفظ»[1].

وقد عزا المؤلّف سبب هذا العبث المنهجي إلى التعاطي العرضي والطارئ للباحثين والدارسين مع المنهج، معتبراً المعاناة الفكرية دالّة على التعاطي الصحيح مع المنهج، تماماً كما فعل السيد الصدر الذي أبدع في هذا الاتجاه من خلال المعاناة والنضج الفكري الشامل والمستوعب للفكر الإسلامي، ومن خلال الترابط بين أحكام الإسلام بوصفه كلًّا لا يتجزأ.

ثم استعرض المؤلف خمسة أعمال تفسيرية تنسب نفسها، أو ينسبها بعضُهم إلى المنهج الموضوعي، وهي حسب الترتيب الذي تناوله المؤلف:

1 ـ منهج الدكتور محمد عبدالله درّاز.

استهلّ المؤلف حديثه عن المرحوم عبدالله درّاز بترجمة لحياته واهتماماته، وذِكْر أهمّ مؤلفاته ونظريته الأخلاقية، من خلال دراسته:

(1) المصدر نفسه، ص 37.

«دستور الأخلاق في القرآن الكريم». ويقوم منهج درّاز على مبدأ الوحدة المنطقية أو الموضوعية للقرآن الكريم في موضوع معيّن، من خلال اكتشاف روح القرابة بين الآيات، وصولاً إلى إيجاد الوحدة المنطقية. ووفقاً للعناصر الآتية:

أ ـ جمع النصوص وفاقاً لنظام خاص.

ب ـ الجمع يكون على أساس روح القرابة بين النصوص والنسيج الفكري الموحد بينها.

ج ـ إرساء النصوص القرآنية على وحدة منطقية تعبر عن الشريعة الأخلاقية من القرآن.

د ـ الوصول إلى معنى فسيحٍ للأخلاق، يتجاوز معطيات الدراسات التجزيئية.

والملاحظة الأساسية المستنتجة هي أن منهج درّاز، هو الآخر، لا يمتّ للتفسير الموضوعي بصلة، وأن ما كان ينبغي بالنسبة للمؤلف أن يقرأه في إطار إنتاجه هو، لا في إطار نتاجات الآخرين ومصطلحاتهم. فالتفسير الموضوعي الذي أسّسه السيد الصدر وفق آلية ومنهجية معيَّنتين، ينطلق فيهما المفسّر بحركة مزدوجة من الواقع الحياتي إلى القرآن، ومحاولة اكتشاف صلة القرابة بين الواقع والقرآن، وعقد المصالحة بينهما وصولاً إلى اكتشاف مركّب قرآني محدَّد عن موضوع من موضوعات ذلك الواقع. هذا الطرح لا يلتقي لا من قريب ولا من بعيد مع منهج درّاز الذي يحاول أن يجمع نصوصاً من القرآن في موضوع معيّن على قاعدة اكتشاف صلة القربى بين النصوص نفسها، وليس بين الواقع الحياتي وبينها. وفرق بين الذي يبحث في صلة القرابة بين الحياة وبين القرآن، وبين الذي ينقّب عنها في القرآن نفسه!! ثمَّ تناول المؤلف الاتجاه الموضوعي عند الشهيد الصدر، ولا أدري لماذا أدرج المؤلف

نظرية السيد الصدر ضمن التجارب التي ادعت لنفسها أنها تمثّل المنهج الموضوعي في التفسير وقد عنوَن كتابه: «التفسير الموضوعي.. مقارنات بين السيد الصدر وآخرين»، فالمقارنة واقعة بين السيد الصدر باعتباره مُبدع هذا المنهج والآخرين الذين حاولوا تقمّص منهجه بنحو معيّن.

2 ـ منهج الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

ثمَّ تناول المؤلف تجربة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي المتمثلة في خمس مراحل:

أ ـ مرحلة تفسير مفردات ألفاظ القرآن.

ب ـ مرحلة التفسير الترتيبي ـ التجزيئي.

ج ـ مرحلة التفسير الموضوعي.

د ـ مرحلة التفسير الحلقي ـ الارتباطي.

هـ مرحلة التفسير الكوني الشمولي أو الكلي.

وفي مجال التطبيق، يتناول المؤلف موضوع الشفاعة الذي عَرَضَ له القرآن في آيات كثيرة، حيث يقوم المفسّر بجمع آيات الشفاعة في مكان واحد ليدرسها بحثاً عن موقف موحّد تتكامل عناصره عبر الآيات المختلفة[1]. وأعتقد أن هذا النمط من التفسير لا يلتقي مع الموضوعي إلاّ في عملية الجمع فقط. وقد قيّم المؤلف هذا المنهج التفسيري بقوله: «إن المعنى الذي يطرحه الشيخ مكارم للتفسير الموضوعي لا يعدو أن يكون تطويراً في منهج التفسير التجزيئي الترتيبي نفسه»[2]. وتحت

---

(1) المصدر نفسه، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

عنوان: «الخاتمة»، أدلى المؤلف برأيه الحاسم في شأن ضرورة التمييز بين المنتسبين إلى هذا الاتجاه بين المنهج الشكلي وبين حقيقة المنهج، مبيّناً: «إن المنحى السائد في أغلب المحاولات التي تنتسب إلى التفسير الموضوعي هو الطابع التكراري ذاته التي تتّسم به كثرة غالبة من التفسير التجزيئي»[1]. ثم يؤكد: «عند هذا التمييز بين الحقيقة والشكل، يعبّر مشروع الصدر عن واحد من أبرز خصائصه في ما يعكسه من وضوح في المفهوم، وفاعلية في النموذج التطبيقي الذي يقدّمه؛ بحيث تحوّل عند عدد مهم من الباحثين والدارسين ـ بالأخص في الساحة العربية ـ إلى معيار تقاس به بقية المشاريع، وإلى بوصلة تحدّد المسار الذي من المفروض أن تخطوه الدراسات القرآنية على هذا الطريق»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 113.
(2) المصدر نفسه، ص 119.

مبادىء تفسير النص المقدس
تجربة: في ظلال القرآن

السيد حيدر علوي نجاد(*)

(*) كاتب من أفغانستان.

مبادىء تفسير النص المقدس
تجربـــة: في ظـلال القــرآن

السيد حيدر علوي نجاد

لا ريب في أنّ «في ظلال القرآن» هو واحد من أكثر الكتب قرّاءً، ومن التفاسير التي تركت تأثيراً كبيراً على حركة التفسير في القرن الهجري الرابع عشر. فهذا التفسير يجمع بين دفتيه جمال الأسلوب وجاذبيته إلى الحركة الدافقة بالحيوية والحماسة.

أجل، لقد كان باعث المؤلّف في أوائل رحلته مع التفسير هو الكشف عن الجوانب الجمالية في القرآن، حيث تحرّك خلال الشوط الأول في أفق النظرية الجمالية مجسداً تطبيقاتها في كتاب الله، تماماً كما كان رأيه في كتاب «التصوير الفنّي في القرآن». بيد أن دوام حضوره الجاد في ساحة العمل السياسي والاجتماعي، ومواجهته لمظاهر جاهلية العصر الحاضر، ثم أنسه بكتاب الله وملازمة الارتباط به، كلّ هذه الأسباب تحوّلت إلى حافز لكي يصل إلى رؤية عميقة ومنسجمة للقرآن دفعته إلى إعادة كتابة «في ظلال القرآن»، وتحريره ثانيةً، ليستقر في صورته الأخيرة التي حافظت على البُعد الجمالي، لكنها غلّبت الغاية والرؤية الهادفة على هذا البعد. مع تغليب الرؤية الثانية صار القرآن

منهاجاً للحركة والعمل، وهادياً يرسم معالم الطريق للتحرّك السياسي على مستوى الفرد والجماعة، ولا مناص من التعامل مع القرآن على أنه دستور لبناء المجتمع والإنسان الرّباني، إذا ما أردنا أن ننتفع به في الطريق إلى بناء المجتمع القرآني.

الهاجس الذي كان يضغط على «سيّد قطب» هو إعادة المسلمين إلى القرآن؛ إذ كان ينظر إلى دوره نظرة مسلمي صدر الإسلام إليه; فمهمة هذا الكتاب بناء المجتمع وتوجيه حركة الإنسان. تحقيقاً لهذه الغاية عرض في تفسيره لعدد من الأمور التي صارت بمنزلة الأصول لمنهجه التفسيري، حيث جاءت محاولته على هذا الصعيد تجمع بين بلورة أصوله النظرية وصياغتها على نحو محدّد، وبين تطبيقها عملياً.

إنّ المعالم الأساسية لمنهجه لتبدو شاخصة للعيان ضاربة في شعاب تفسيره، وهي تؤلّف القاعدة العملية التي يستند إليها في العمل، بل هي بارزة في كل جزء ولها علامة دالة في كل سورة أحياناً. ولا شكّ في أنّ معرفة هذه الأصول ومتابعة هذه المبادئ، هي بمثابة المفتاح المركزي لمعرفة محتوى «في ظلال القرآن» ووعي منهجه. وهذه هي المهمة التي نذر لها البحث نفسه.

من الملاحظات الحَرِية بالانتباه، بادئ ذي بدء، هي التشابه الكبير بين أصول التفسير عند سيّد قطب، ومبادئ تفسير النص المقدّس في إطار ما يطلق عليها بـ«الهرمنيوطيقا»[1]، بل هناك تطابق تقريباً من الوجهة العملية يبرز في المسار والأهداف والمادة الأساسية. انطلاقاً من هذه

---

(1) لاتزال مبادئ الهرمنيوطيقا غير ثابتة عند أصحابها وأنصارها، حيث الفوارق كثيرة بين المنظرين لها. أما الانتفاع من تلك المبادئ والأصول في مضمار تفسير القرآن، فهي عملية تترافق بالمزيد من الدقة والحذر نظراً للفوارق الأساسيَّة مابين القرآن والعهدين. فبعض متطلبات مفسري نصوص التوراة والأناجيل لا واقع لها في الإطار القرآني إطلاقاً، كما هو الحال في تفكيك الصحيح وعزله عن غير الصحيح. =

الملاحظة صار من أهداف هذا البحث الكشف عن تشابه نظريات سيّد قطب وأصوله التي يستند إليها في التفسير مع الأصول التي تبتني عليها الممارسة «الهرمنيوطيقية»، ما ألجأنا إلى استعراض رؤى سيّد قطب ومرتكزات عمله على نحو تفصيلي .

هل كان سيّد قطب على معرفة بنظريات الباحثين الغربيين في مجال «الهرمنيوطيقا» و «الهرمنيوطيقا الجديدة»، ومن ثَمَّ أفاد منها في بيان المبادئ العامة والأصول الأساسية لفهم القرآن وتفسيره؟، أم استمدّ ذلك كلّه من الميراث التفسيري الهائل وانتهله من مباحث علوم القرآن؟، أم أن الصحيح لا هذا ولا ذاك، بل هي آثار الحياة في أجواء القرآن والانغماس في ظلاله وأفيائه؛ حيث برزت هذه المعطيات عبر مواجهة الواقع العملي بتحولاته الاجتماعية، وما يزخر به من وقائع منظوراً إليها من زاوية قرآنية، كما أشار سيّد قطب إلى ذلك وركّز عليه مرّات في مقدّمة كثير من السور، وصار باعثاً دفعه إلى إعادة تحرير «في ظلال القرآن» ثانيةً؟

مع أنّ الاحتمالين الأولين غير مستبعدين، إلاّ أن الثالث أقرب إلى القبول، خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الصيغة الأخيرة التي استقرّ عليها «في ظلال القرآن» لم تأت نتيجة دراسات جديدة، بقدر ما هي حصيلة تجارب سيّد قطب وتأملاته وإعادة بناء أفكاره خلال مرحلة السجن، وعذابات النظام الناصري الاشتراكي، حيث استوعبت المراجعة في الصيغة الثانية للظلال حتى أسلوب تصنيف الآيات وعرضها.

على أنّ ذلك لا يمنع من ملاحظة تفيد بأنّ نتائج الفكر الإنساني العميق ومعطياته تصير أقرب إلى بعضها البعض وأكثر تشابهاً في ما بينها كلّما

= في كل الحالات تتطلب المسألة الالتفات إلى هذه الأصول وإجراء المقارنة اللازمة بين «الهرمنيوطيقا» وعلوم القرآن، وما جاء في الدراسة هو إشارة للتشابه ما بين نظريات سيّد قطب و«الهرمنيوطيقا».

اقتربت نحو الحقيقة أكثر. فمن الممكن أن يلتقي معطىً فكريّ منبثق من الشرق مع آخر منبثق من الغرب عند نقطة واحدة تمثّلها الحقيقة.

هذه القاعدة لا تستثني من مداها أصول تفسير النصوص المقدسة والمناهج المستخدمة في هذا النطاق. صحيح أن «الهرمنيوطيقا» دخلت عهداً جديداً بعد نظريات شلايرماخر، وارتقت إلى آفاق واسعة حيث شملت النصوص جميعاً، واكتسبت في موجتها التالية عنوان الهرمنيوطيقا الجديدة، لكن الصحيح أيضاً أن لمبادئ فهم النص، وبخاصة النص المقدّس، خلفية عريقة عند الأمم والشعوب كافة، لاسيّما على مستوى تأريخ التفسير عند المسلمين والميراث العظيم الذي يحظون به على هذا الصعيد. فعلوم القرآن هي الإطار الذي ضمَّ عند المسلمين العلوم الضرورية لفهم القرآن وتفسيره.

من هذا المنظور لم يتعاط البحث مع رؤى سيّد قُطب ومنهجه التفسيري على خلفية أنها مستمدة من «الهرمنيوطيقا» الغربية، بل تعامل مع «في ظلال القرآن» بوصفه تجربة تفسيرية، وحصيلة تأمّلات فكرية عميقة ومستبصرة لباحث مسلم عاش فكره من خلال صميم الواقع وعبر مُجْرَيات الحياة، دون أن يمنعنا ذلك من الإشارة إلى أوجه التشابه التي ينطوي عليها التفسير الذي ندرسه مع «الهرمنيوطيقا» و«الهرمنيوطيقا الجديدة.»

لا يخفى أن بحثاً من هذا اللون يثير أسئلة واستفهامات كثيرة، خاصة وأن أصول «الهرمنيوطيقا» لم تستقرّ بعد على أسس ثابتة، ولم يجتمع منظورها على نسق موحّد.

مع هذا، تبقى قراءة هذه الدراسة بحاجة إلى اطلاع مسبق على أصول «الهرمنيوطيقا» التي تدخل في تكوين القاعدة التي تنهض عليها هذه الرؤية التطبيقية.

1 ـ الفهم أو المعلومات المسبقة للمفسّر

يقترن ظهور أي نمط من المعرفة الجديدة، سواء أكانت في صيغة الفهم أم في أسلوب البيان، بوجود فُهوم مسبقة، كما تستند المعرفة الجديدة إلى معلومات قبلية على الدوام؛ بحيث لا يمكن لأي مفسّر أن يأتي بأفكاره ويؤسّس لمعارفه من العدم مطلقاً. فإذا انعدمت المعرفة القَبْلية بموضوع معيّن؛ بحيث لم يكن للمفسّر أي ضرب من الاطلاع على ذلك الموضوع، فلن تكون هناك إرادة لفهمه، ولن تظهر الرغبة في بيانه والتعاطي معه. انطلاقاً من هذه الزاوية يحتاج المفسّر لفهم النص إلى معرفة مطالب حيال ذلك النص يستطيع بواسطتها أن ينفذ إلى دائرة النص، ويخرج من خلال ذلك بفهم عميق من حوله .

على هذا يعتقد قطب أن التفسير الصحيح للقرآن يرتكز إلى اطلاع المفسّر على أمور ذات صلة بالقرآن وإيمانه بأصول مرتبطة به، تكوّن له قاعدة مسبقة في الفهم من دونها لا يستطيع أن يستفيد من القرآن. وعلى مفسّر القرآن وقارئه أن ينتبه إلى أن هذا الكتاب هو الدستور الإلهي للبشرية وليس مجرّد كلام يُقرأ: «إن هذا القرآن ليس مجرّد كلام يُتلى، ولكنه دستور شامل، دستور للتربية، كما أنه دستور للحياة العملية»[1].

يعتقد قطب أنه بمثل هذه القاعدة من الفهم المسبق، تكون معارف القرآن ذات معنى بالنسبة لنا، و توجيهاته حيّة اليوم؛ بحيث يتسنّى لنا أن نفهم المغزى الذي تريده مفاهيمه، والمقصد الذي يرجوه، حيث يقول في تتمة النص السابق: «ومن ثمّ فقد تضمّن]القرآن بوصفه دستوراً شاملاً للتربية والحياة الاجتماعية العملية للإنسانية[عَرضَ تجارب البشرية بصورة موحية على الجماعة المسلمة التي جاء لينشئها ويربّيها، وتضمّن

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 261 .

بصفة خاصة تجارب الدعوة الإيمانية في الأرض من لدن آدم (عليه السلام)، وقدّمها زاداً للأمة المسلمة في جميع أجيالها. تجاربها في الأنفس، وتجاربها في واقع الحياة، كي تكون الأمة المسلمة على بيّنة من طريقها، وهي تتزوّد لها بذلك الزاد الضخم، وذلك الرصيد المتنوّع»[1].

مالم ينطلق الإنسان من مثل هذا الوعي إلى القرآن لا يستطيع أن ينتفع به مطلقاً. هذا ما يؤسّس له قطب على ضوء ما مرّ، وهو يكتب: «ولن ننتفع بهذا القرآن حتى نقرأه لنتلمس عنده توجيهات حياتنا الواقعة في يومنا وفي غدنا، كما كانت الجماعة المسلمة الأولى تتلقاه لتتلمس عنده التوجيه الحاضر في شؤون حياتها الواقعة. وحين نقرأ القرآن بهذا الوعي سنجد عنده ما نريد، وسنجد فيه عجائب لا تخطر على البال الساهي! سنجد كلماته وعباراته وتوجيهاته حيّة تنبض وتتحرك وتشير إلى معالم الطريق، وتقول لنا: هذا فافعلوه وهذا لا تفعلوه. وتقول لنا: هذا عدوٌ لكم وهذا صديق. وتقول لنا: كذا فاتخذوا من الحيطة وكذا فاتخذوا من العدة. وتقول لنا حديثاً طويلاً مفصّلاً دقيقاً في كل ما يعرض لنا من الشؤون» [2].

القرآن كتاب هداية، أجل هذا صحيح، بيدَ أن الصحيح أيضاً أنه لا يفصح عن مكنوناته في كل موقف، ولا يمحض هداه أياً كان، بل هم المتقون أولئك المؤهلون للانتفاع بهداه، على ما ينطق به القرآن نفسه: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. والمتقون هم: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 261 .
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 261 .

﴿قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[1]. وفي ذلك يسجّل سيّد قطب عن القرآن: «الهدى حقيقته، والهدى طبيعته، والهدى كيانه، والهدى ماهيّته، ولكن لمن؟ لمن يكون ذلك الكتاب هدىً ونوراً ودليلاً ناصحاً مبيناً؟ للمتقين»[2].

يتحوَّل هذا الفهم المُسبق للحقائق الموجودة ما وراء العالم المحسوس إلى أبرز منشأ يهيّئ لتلقي هدى القرآن، والفيء إلى ظلاله والانتفاع به.

من العناصر الأساسية الأخرى التي تدخل في إنشاء قاعدة فهم مسبقة للقرآن على ما يذهب إليه صاحب «الظلال»، هي وحدة خالق القرآن والإنسان والوجود. انطلاقاً من هذا التوحّد يذهب سيّد قطب إلى أن طريقة القرآن تتجلى في مخاطبة الفطرة البشرية، وتأسيساً عليه يسعى إلى أن يكشف أنَّ أسلوب خطابات القرآن يتلطّف إلى النفوس في بساطة ويسر، ويحرص على إيقاظ الفطرة بمخاطبتها[3]: «إن طريقة القرآن في مخاطبة البشرية تدلّ بذاتها على مصدره، إنه المصدر الذي صدر منه الكون. فطريقة بنائه هي طريقة بناء الكون. فمن أبسط المواد الكونية تنشأ أعقد الأشكال، وأضخم الخلائق. الذرة يُظن أنها مادة بناء الكون، والخلية يُظن أنها مادة بناء الحياة، والذرة على صغرها معجزة في ذاتها، والخلية على ضآلتها آية في ذاتها. وهنا في القرآن يتخذ من أبسط المشاهدات المألوفة للبشر مادة لبناء أضخم عقيدة دينية وأوسع تصوّر كوني»[4].

---

(1) سورة البقرة: الآيتان 2. 3.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 38.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 2806، ج 6، ص 3767، 33692، 3466.
(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 3466.

يومئ قطب إلى الحقيقة ذاتها في موضع آخر من «في ظلال القرآن»، وهو يكتب: «إنّ القرآن حقيقة ذات كينونة مستمرة كهذا الكون ذاته. الكون كتاب الله المنظور، والقرآن كتاب الله المقروء، وكلاهما شهادة ودليل على صاحبه المبدع، كما أن كليهما كائن ليعمل. والكون بنواميسه مازال يتحرّك ويؤدي دوره الذي قدّره له بارئه.

الشمس مازالت تجري في فلكها وتؤدي دورها، والقمر والأرض وسائر النجوم والكواكب لا يمنعها تطاول الزمان من أداء دورها، وجدة هذا الدور في المحيط الكوني. والقرآن كذلك أدى دوره للبشرية، وما يزال هو هو. فالإنسان ما يزال هو هو كذلك، ما يزال هو هو في حقيقته وفي أصل فطرته. وهذا القرآن هو خطاب الله لهذا الإنسان، خطاب لا يتغير؛ لأن الإنسان ذاته لم يتبدّل خلقاً آخر... والقرآن يخاطبه في أصل فطرته وفي أصل حقيقته التي لا تبديل فيها ولا تغيير»[1].

تأسيساً على هذه الرؤية، وانطلاقاً من هذه القاعدة في الفهم، ذهب قطب إلى أن مخاطب القرآن هو «الإنسان» وليس قوماً خاصاً أو نحلة معيّنة، بل هي الإنسانية جمعاء تستوي في خطاب القرآن، والقضية الأساسية لهذا الدين، قضية العقيدة: «لقد كان يُخاطب بهذه القضية «الانسان»، الإنسان بما أنه إنسان. وفي هذا المجال يستوي الإنسان العربي في ذلك الزمان والإنسان العربي في كل زمان. كما يستوي الإنسان العربي وكل إنسان، في ذلك الزمان وفي كل زمان»[2].

إن ضروباً من الفهم كهذه تتألف من مقولات تفيد بأن القرآن كتاب هداية، وأن منشأ وجود الإنسان والكون والقرآن واحد، وأن خالق

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 349 .
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 1004 .

الإنسان الذي هو أعرف الجميع بوجوده، وأدرى منهم بشؤونه هو الذي بعث إليه هذا الكتاب لهدايته، وأن مخاطب القرآن هو العقل والفطرة ونفس الإنسان؛ عندما تدخل هذه المقولات في تكوين وعي المفسّر، وتتحوّل إلى قاعدة مسبقة لفهمه، تسعفه ليدرك من القرآن ما يعجز عن إدراكه المنكرون لعالم الغيب، وينتهل من معانيه ما يُحرَم منه الآخرون.

2 ـ علائق المفسر وما يرجوه

من المقدمات الأساسية لفهم طبيعة علاقة المفسّر بالنص، وما يترقبه منه؛ هذه العلاقة التي تدفعه إلى فهم النص ومساءلته. إن الإنسان يعرض لأي سؤال على أساس علاقة خاصة بالنص، وانطلاقاً من ترقّب محدد. ولا ريب في أن هذه العلاقة الخاصة بالنص وما يرجوه منه لهما صلة بفهمه المسبق ومعلوماته القبلية، التي تعدّ بدورها مقدمات السؤال، ومن ثمّ فإن السؤال مسبوق على الدوام بعلاقة خاصة وحاجة محددة يرجوها السائل.

على هذا، ينبغي أن ننظر ما الذي نبتغيه من القرآن بوصفه كتاباً دينياً؟، ثمّ هل هناك تأثير لهذا الذي نرجوه منه في فهمنا للقرآن فهماً صحيحاً؟. كما ينبغي لنا أن نحسم رؤيتنا لمحتويات هذا الكتاب، فهل ترانا ننظر إليه على أنه كتاب يقتصر محتواه على قضايا الآخرة وتنظيم علاقة الإنسان بالله، أم أنه كتاب ينظم محتواه علاقة الإنسان مع الله، والإنسان مع الطبيعة، وتأخذ حقائقه طابعاً يشمل جميع أبعاد حياة الإنسان الفردية والاجتماعية والدينية؟

هذه جميعاً أسئلة تملي الإجابة عنها دراسة رؤى سيّد قطب في هذا المجال عبر عدد من المحاور والعناوين التالية:

- فلسفة الدين عند قطب.
- خاتمية الرسالة وخلود القرآن.
- أصالة الوحي ونفي مركزية العقل.
- نفي التسامح الديني.
- وعي المفهوم من خلال الواقع.
- الفرضيات الكلامية المسبقة [1].

فلسفة الدين عند قطب

واحدة من المسبقات القَبْلية المهمة التي ينطلق منها مفسّرو النص الديني، هي طبيعة التعريف الذي يحدّدونه للدين، وما الذي يرتجونه منه.

كأن سيّد قطب كان منتبهاً إلى أهمية هذه النقطة بتركيزٍ، حين أولاها الأهمية التي تستحق، في مقدمة تفسيره. وكأنه كان يعرف أن أهل البحث والتدقيق يفتشون عن رؤيته حيال الدين والوحي والقرآن، وأن لهذه الرؤية الخاصة تأثيراً مهماً في صوغ الفضاء الذي يتحرك ضمنه فهم المفسر، ولها أثرها في توجيه تفسيره؛ لذلك كلّه تراه عَرَض إلى دور الدين في بناء الحياة المعنوية والمادية للإنسان، وأجواء السكينة التي تفيض على الإنسانية لو فاءت إلى أمر الله، وعاشت حياتها في ظلال القرآن، وتحاكمت إليه وحده في شؤونها جميعاً[2].

لقد أبان رؤيته في المنطقة التي يستوعبها الدين ومدى ما يسجله من حضورٍ، في كتاب «خصائص التصوّر الإسلامي ومقوِّماته»، حين

(1) لم يعرض البحث في أصله إلى هذه التفاصيل عبر هذه العناوين، مما دفعنا إلى أخذ هذا المقطع منه عن دراسة أخرى لباحث آخر هو علي الحيدري لكي تكتمل معالم الصورة. المحرر.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 15.

ذكر صراحةً أن الدين هو مجموعة نُظُم ربانية تستهدف تنظيم الحياة البشرية برمّتها، وأنه يستوعب جميع فعاليات الحياة وأنشطتها دون أن يشذّ عن ذلك شيء.

للقرآن من منظور سيّد قطب رؤية عقيدية متكاملة تفي بتلبية جميع احتياجات المجتمع الإنساني، وللمعرفة الإسلامية مدارات متسعة تمتد لتشمل :

1 ـ المؤسسة الأخلاقية التي تتضمن الأصول الأخلاقية والمبادئ التي تحفظ المجتمع وتصونه .

2 ـ الأجهزة السياسية التي تندرج بها أنظمة الدولة وشكل الحكم وخصوصياته.

3 ـ النظام الاجتماعي وما يلحق به من عوامل لها دورها في ثباته واستقراره.

4 ـ النظام الاقتصادي الذي تلتحق به الفلسفة التي يستند إليها، والأجهزة التي يقوم عليها هذا النظام .

5 ـ العلاقات الدولية والنظام العالمي.

يؤمن سيّد قطب بأن الإسلام سيحكم البشرية وهو خيارها الوحيد في مستقبلها؛ لأن فيه جميع ما يكفل لها السعادة في الحياة الاجتماعية مُصاغة على نحو عضوي قوي ومتماسك [1].

وكان يعيش قلقاً كبيراً لابتعاد النظم الاجتماعية والسياسية والقانونية وانفصالها، في المجتمعات الإسلامية، عن تعاليم الدين وأحكامه. وهو يرجع هذه القطيعة بين المسلمين ودينهم إلى الاستعمار

(1) المستقبل لهذا الدين، ص 1 ـ 3 .

والأجنبي الذي لجأ إلى ذلك؛ لغرض فرض الهيمنة الثقافية على المسلمين. لهذا كلّه تحرّك في طريق إعادة الأمة الإسلامية إلى استقلالها الفكري والعلمي والسياسي والاجتماعي، من خلال إبراز ما يحظى به هذا الدين من شمول وقدرات كفيلة باستيعاب حاجات الأمّة على هذا الصعيد، كما تشير إلى ذلك جهوده الفكرية وما نهض به من كتابات ومؤلفات [1].

الربانية والثبات والشمولية والواقعية والوحدة تأتي في طليعة خصائص التصوّر الإسلامي، وتدخل في أهم مقوّماته عند سيّد قطب [2].

انطلاقاً من هذه الرؤية، وتأسيساً على هذه المسلّمات في الفهم، اتجه سيّد قطب صوب تفسير القرآن، فجاءت نظرته إلى القرآن وما يرتجيه منه تختلف عن كثير من المفسرين. فليس القرآن كتاباً للعُبّاد والعارفين وحسب، ولا هو بكتاب العلم أو الفلسفي، بل هو كتاب حركة وواقع، وهذه الصفة في النظر إلى القرآن والتعاطي معه هي التي جعلت منهجيته في التفسير تشتهر بعنوان «المنهج الحركي».

يكتب: «ونحن نؤكد على هذه السمة في هذا القرآن، سمة الواقعية الحركية؛ لأنها في نظرنا مفتاح التعامل مع هذا الكتاب وفهمه وفقهه وإدراك مراميه وأهدافه»[3].

خاتمية الرسالة وخلود القرآن

من بين المسبقات التي دخلت في إنشاء قاعدة الفهم عند مفسّري

---

(1) منها: معركة الإسلام والرأسمالية، العدالة الاجتماعية في الإسلام، في ظلال القرآن، دراسات إسلامية، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، معالم في الطريق.

(2) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 2121.

القرن الرابع عشر الهجري، و كان لها دور خطير في بناء رؤيتهم لما يرتجونه من القرآن، هي مسألة خاتمية هذا الدين ورسالة سيّد المرسلين (صلى الله عليه وآله) وخلود القرآن؛ حيث لم يكن سيّد قطب بدعاً من هؤلاء، ولم يشذّ من بينهم في العناية بهذه المسألة. فمن يؤمن بالحكمة من وراء هذا الوجود، ويعتقد بحقّانية الوحي وكماله وواقعيته، ثمّ يعرف أن الله قد بعث إلى البشرية آخر رسالات السماء والكتاب الأخير الذي لن يتلوه كتاب، حاثاً إيّاه على الالتزام به أبداً، و التمسك بحجزته دائماً وإلى آخر شوط للإنسانية واليوم الأخير من أيامها على الأرض، فلابد من أن يذعن بأن هذا القرآن يلبي جميع الاحتياجات؛ لكي يكون المرجع الأخير، والثابت الذي لا يريم ولا يتغيرً مطلقاً.

انطلاقاً من اعتقاده بخاتمية الرسالة وخلود قرآنها، راح سيّد قطب يبحث عن سرّ الخلود من خلال «تناسق القرآن مع فطرة الإنسان»، فالتدبّر في هذه الخصلة هو القمين بحلّ هذا اللغز وإماطة اللثام عنه. فالمتأمل في ركب الإيمان يشهد توالي موكب الرسالات منذ فجر البشرية حتى رسالة خاتم النبيّن، حيث مضى كل رسول ـ قبل خاتم الرسل ـ مبعوثاً برسالة خاصة لمجموعة خاصة ولمرحلة من الزمان، حتى إذا أراد الله أن يختم رسالاته إلى البشر، أرسل إلى الناس كافة رسولاً هو خاتم النبيين برسالة لـ«الإنسان» لا لمجموعة من الأناسي في بيئة خاصة وفي زمن خاص ولمرحلة خاصة، رسالة تخاطب «الإنسان» من وراء الظروف والبيئات والأزمنة؛ لأنها تخاطب فطرة الإنسان المركوزة في الناس أجمعين، والتي لا تتبدل ولا تتحوّر ولا ينالها التغيير[1].

يكتب: «وفصّل في هذه الرسالة شريعة تتناول حياة الإنسان من جميع أطرافها، وفي كل جوانب نشاطها، وتضع لها المبادئ الكلية

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 842.

والقواعد الأساسية في ما يتطور فيها ويتحوّر بتغير الزمان والمكان، وتضع لها الأحكام التفصيلية والقوانين الجزئية في ما لا يتطور ولا يتحوّر بتغيّر الزمان والمكان، وكذلك كانت هذه الشريعة بمبادئها الكلية وبأحكامها التفصيلية محتوية على كل ما تحتاج إليه حياة الإنسان منذ تلك الرسالة إلى آخر الزمان» [1].

يسجّل سيّد قطب أنه لم يجد نفسه مرة واحدة وهو في مواجهة الموضوعات الأساسية، في حاجة ولو إلى نص واحد من خارج القرآن والنص النبوي، بل اكتفى بهما كما أثبتت ذلك تجربته الطويلة في البحث والدراسة على ما يذكر. [2]

لقد انطلق قطب من هذه الرؤى والمعتقدات التي تراها مبثوثة في كل جزء من «الظلال» ودأب على تكرارها؛ ليرسخ عند المخاطبين القناعة التي تفيد أنه ينبغي لهم أن يقرأوا القرآن ويتعاطوه بوصفه كتاب الأمس وكتاب الحاضر والمستقبل .

أصالة الوحي ونفي مركزية العقل

يكتب سيّد قطب في معرض توضيح العلاقة بين العقل الإنساني والوحي الإلهي، ما نصه: «وهذا يقتضي أن تكون لدين الله حقيقة ثابتة يرجع إليها العقل البشري بمفهوماته كلها، فيعرضها على هذا الميزان الثابت، وهناك يعرف صحيحها من خاطئها، والقول بأن دين الله هو دائماً «مفهوم البشر لدين الله»، وأنه من ثمّ «متطوّر في أصوله» يعرّض هذه القاعدة الأساسية في دين الله ـ وهي ثبات حقيقته وميزانه ـ لخطر التميّع والتأرجح والدوران المستمر مع المفهومات البشرية؛ بحيث لا يبقى هنالك ميزان ثابت تُعْرَض عليه المفهومات البشرية. والمسافة

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 842.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 1422 .

قصيرة بين هذا القول، والقول بأن الدين من صنع البشر، فالنتيجة النهائية واحدة«.[1]

برغم تمجيد قطب لدور العقل في فهم الوحي وامتداحه له في إدراك المعارف الدينية، تراه يرفض وعلى نحو مطلق، نزعة التمركز العقلي ونصب العقل محوراً، وأن يخضع تفسير القرآن إلى فرضيات عقلية مسبقة، لا فرق في أن تكون هذه المسبقات من ضرب المقولات المنطقية والفلسفية والمباحث العقلية المحضة، أو تلك المخلوطة من التجربة والعقل. فالموقع الخليق بالعقل، هو أن يقعد بين يدي الوحي كما المتعلم أمام الأستاذ، لا أن يتحول إلى أستاذ ليحاكم بمقرراته الخاصة مقررات الدين أو يمارس التقنين بدلاً من الدين.[2]

نفي التسامح في الدين

لا معنى للتسامح في الدين من منظور سيّد قطب الذي يرى في هذا بضاعة من ثقافة الغرب ونفوذها، مضافاً الى كونها من إيحاءات المستشرقين وغير المسلمين. فبعدما ثبتت أصالة شيء وأنه جزء لا ينفك من الوحي والدين والشريعة، فلا معنى لتركه أو التهاون به ولو كان ضئيلاً بتعلّة التساهل وجذب غير المسلمين.

الإسلام خاتم الأديان وشريعته آخر الشرائع، يترتّب على هذه الحقيقة مقتضياتها المباشرة، منها: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾[3]. لقد عرض اليهود على رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يؤمنوا له إذا تصالح معهم على التسامح في أحكام بعينها، بيدَ أن الإسلام رفض ذلك، وأعرض عن المنطق الذي

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1761.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 807.

(3) سورة المائدة، الآية 48.

يذهب إلى التساهل في أمر الدين، والتفريط بشيء من الشريعة، مهما كان قليلاً، مراعاة للاعتبارات والملابسات وتأليفاً للقلوب[1].

لقد كان سيّد قطب عنيفاً في مواجهة المستشرقين والتحذير من دورهم الخطر في إضعاف معتقدات المسلمين، وكان يرى أن مستشرقاً كمنتغمري واط وأضرابه ما هم إلا رموز في حركة التزييف والتزوير التي تستهدف هدم الإسلام وضربه من خلال التمجيد به أحياناً.

وعي المفهوم من خلال الواقع

يذهب سيّد قطب إلى أن فقه هذا الدين لا يُنال من خلال الأجواء الراكدة والأروقة المغلقة، ولا يأتي عبر الدراسات النظرية الباردة، إنما يُدرَك هذا الدين في مضمار العمل، ويتمّ التفقّه به في مجرى الحياة الدافق، وعبر النفير والخروج والجهاد والحركة بهذه العقيدة. هذا هو الطريق الوحيد ـ برأيه ـ لإدراك الدين والتفقه به ونيل معارفه.

انطلاقاً من هذه الرؤية، ذهب في تفسير الآية (122) من سورة التوبة إلى بيان يختص به. فعند تفسير قوله (سبحانه): ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، قال: «والذي يستقيم عندنا أن تنفر من كل فرقة منهم طائفة، لتتفقه في الدين بالنفير والخروج والجهاد والحركة، وتنذر الباقين من قومها بما رأته وما فقهته من هذا الدين في أثناء الجهاد والحركة. إن هذا الدين منهج حركي لا يفقهه إلا من يتحرك به، فالذين يخرجون للجهاد به هم أولى الناس بفقهه بما يتكشف لهم من أسراره ومعانيه، وبما يتجلّى لهم من آياته وتطبيقاته العملية في أثناء الحركة به.

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 902.

ولعل بعضهم يظن أن المتخلفين عن الغزو والجهاد والحركة هم أولى للتفقه به، لتفرغهم للدراسة والبحث والتحليل، بيدَ أن التجارب تجزم بأن الذين لا يندمجون في الحركة بهذا الدين لا يفقهونه مهما تفرغوا لدراسته في الكتب دراسة باردة، وأن اللمحات الكاشفة في هذا الدين إنما تتجلّى للمتحركين ولا تتجلى للمستغرقين في الكتب العاكفين على الأوراق»[1].

يؤمن مؤلف «في ظلال القرآن» أن الفهم الصحيح لمعارف الدين وأحكام الشريعة رهين بحركة هذا الدين على أرض الواقع. فإذا ما تمت الحاكمية للإسلام، وقرّر المجتمع أن تكون شريعة الله شريعته، فحينئذٍ ينبثق الفهم الصحيح الموصول بالواقع وما يحفل به من ملابسات وأجواء. أما حينما تغيب حاكمية الإسلام وشريعته، وتبتعد الشقة بين المنظّرين الدينيّين ومضامير المجتمع والميادين التي يفترض أن تتحرك من خلالها النظريات، فلا يمكن أن ننتظر انبثاق الفهم النافذ والإدراك الصحيح للدين، ولا أن ننتظر تجدّد الفقه وازدهاره. فالفقه الإسلامي وليد الحركة الإسلامية، ومن ثمّ: «إن الفقه الإسلامي لم ينشأ في فراغ، كما أنه لا يعيش ولا يُفهم في فراغ. لقد نشأ الفقه في مجتمع مسلم، ونشأ من خلال حركة هذا المجتمع في مواجهة حاجات الحياة الإسلامية الواقعية»[2].

الفرضيات الكلامية المسبقة

لم يتجه سيّد قطب تلقاء تفسير القرآن وهو محمّل بقواعد الفهم المسبقة للأشاعرة والمعتزلة، بل سعى إلى صَوغ أسس رؤيته الكونية،

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1734 .

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 2006 .

وأخذ مبادئ عقيدته من القرآن مباشرة، دون أن يقع ضحية القوالب الكلامية المعروفة ويصير أسير أطرها وفرضياتها ومقولاتها. من هذا المنظور رفض الإذعان إلى مسبقات يحتكم إليها في النظر إلى القرآن، بل دأب على الاستمداد من القرآن، ومن ثم تقويم أفكاره والحكم على عقائده من خلال القرآن نفسه، كما ذكر ذلك في كتاب « خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته»، مؤكداً أن هذا هو المنهج الصحيح .[1]

لقد أشار في تفسيره مرّة إلى اختلافات المذاهب الكلامية وتأثير الفلسفة اليونانية فيها، وعندها أفصح عن موقفه منها، وهو يقول: «وقضية الجبر والاختيار كثر فيها الجدل في تأريخ الفكر الإسلامي بين أهل السنة والمعتزلة والمجبرة والمرجئة، وتدخلت الفلسفة الإغريقية والمنطق الإغريقي واللاهوت المسيحي في هذا الجدل، فتعقَّد تعقيداً لا تعرفه العقلية الإسلامية الواضحة الواقعية، ولو أخذ الأمر بمنهج القرآن المباشر الميسّر الجادّ لما اشتدّ هذا الجدل، ولما سار في ذلك الطريق الذي سار فيه».[2]

ويتساءل في موقع آخر بعدما عرض لتأويلات غير صحيحة تناول بها بعضهم شيئاً من الأمور الغيبية والخوارق وغوامض القرآن: «من أين جاءوا بهذا؟ من أين جاءوا بهذه المقررات التي يحاكمون إليها نصوص القرآن والحديث؟» ليُجيب عن ذلك بقوله: «فسبب هذا [التأويل] عندهم أنهم يجيئون إلى القرآن بتصورات مقررة سابقة في أذهانهم أخذوها من مصادر أخرى غير القرآن، ثم يحاولون أن يفسّروا القرآن وفق تلك التصورات السابقة المقررة في أذهانهم من قبل».

يضيف بعد ذلك موضحاً النهجَ الأمثل للتعاطي مع كتاب الله: «إن

---

(1) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 16 .

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 1226 .

الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصور الإسلامي وتكوينه، أن ينفض الإنسان من ذهنه كل تصور سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقررات تصوّرية أو عقلية أو شعورية سابقة، وأن يبني مقرراته كلها حسبما يصوّر القرآن والحديث حقائق هذا الوجود. ومن ثم لا يحاكم القرآن والحديث لغير القرآن، ولاينفي شيئاً يثبته القرآن ولا يؤوِّله، ولا يثبت شيئاً ينفيه القرآن أو يبطله، وما عدا المثبت والمنفي في القرآن، فله أن يقول فيه ما يهديه إليه عقله وتجربته».

ثمّ يستأنف القول مضيفاً: «نقول هذا بطبيعة الحال للمؤمنين بالقرآن، وهم مع ذلك يؤوِّلون نصوصه هذه لتوائم مقررات سابقة في عقولهم، وتصورات سابقة في أذهانهم لما ينبغي أن تكون عليه حقائق الوجود».[1]

وعن تجربته الخاصة ومدى أمانته في الالتزام بهذا النهج يسجل سيّد قطب، معترفاً: «وما أبرّئ نفسي من أنني في ما سبق من مؤلفاتي وفي الأجزاء الأولى من هذه الظلال، قد انسقت إلى شيء من هذا، وأرجو أن أتداركه في الطبعة التالية إذا وفّق الله».[2]

3 ـ الاهتمام بالأفق التأريخي للنزول أو ظهور النص

من العناصر الضرورية التي تَبْرُزُ في فهم أي نص، هي أن نعرف ما الذي كان يبتغيه صاحبه في لحظة انبثاق النص، وما الأهداف التي كان يتوخّاها في عصر ظهوره؟ فإذا ما كان البحث يدور حول الكتابات الإنسانية، فينبغي أن نعرف ما الذي كان يريده المؤلف، وما هي

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 3730 .
(2) المصدر السابق، هامش ص 3730 . إلى هنا تنتهي الفقرة التي أضفناها للدراسة من بحث علي الحيدري، ليواصل الباحث حيدر علوي نجاد دراسته. المحرر.

الهواجس الفكرية التي تشغله وتلح على عقله أو الواقعيات النفسية الإنسانية أو الاجتماعية الإنسانية التي دفعته إلى إنشاء النص؟ كما يتعين معرفة طبيعة الأجواء والأوضاع التأريخية التي تحدّث خلالها؟ كما تتحتم معرفة طبيعة الأجواء التي تحيط المخاطبين بالكلام والأوضاع التأريخية التي كانت تلمّ بهم، مضافاً إلى إدراك المعطيات العلمية لعصره وإمكاناته اللغوية في إنشاء النص نطقاً أو كتابة. بتعبير آخر، ينبغي إدراك النص جيداً في أفق عصره ومداه الزمني ومجاله التأريخي.

لقد انتبه سيّد قطب إلى هذه المسألة وأولاها عناية خاصة، وراح يركز على ضرورة قراءة النص القرآني في إطار مناخه التأريخي الخاص، وعبر أفقه الزمني والأجواء التي تحيط به. ففي مقدمة كل سورة دأب على بيان الوضع التأريخي والموضوع الخاص في عصر النزول الذي أملى نزول السورة بأكملها أو مجموعة من آياتها، وما كان يحفّ ذلك من وقائع وحوادث سبقت النزول أو اقترنت معه; لقد دأب على أن يفعل ذلك كلّه في مقدمة كل سورة تارة بإسهاب وأخرى باختصار، ليخلص من ذلك إلى تحديد شأن النزول وتشخيص زمان السورة ومكانها عبر رؤية نقدية دقيقة.

استطاع سيّد قطب عبر مساوقة شؤون النزول المرويّة مع سياق الآيات، وتحريكهما في أفق واحد، أن يخرج بمكاسب كثيرة، كما استطاع أن يكشف عبر هذه المزاوجة عن نقاط دقيقة، ويتوفر على دراستها وتحليلها. وهو يكتب في مقدمة سورة الأنفال، وهي من السور المدنية، ما نصه: «نزلت سورة الأنفال... في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة بعد تسعة عشر شهراً من الهجرة على الأرجح».[1]

ينعطف سيّد قطب بعد ذلك، وعبر ما سمّاه بـ «مبدأ الإلمام»،

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1429 .

بالملابسات التأريخية لكل سورة، والاستئناس بهذا في إيضاح الجو والملابسات المحيطة بالنص[1]، ينعطف بعدئذٍ إلى بيان الوقائع التي احتضنتها تلك السنة، وبخاصة غزوة بدر الكبرى، فيدرس بالتفصيل موقف الإسلام من الجهاد، ناقلاً النظريات الخاطئة على هذا الصعيد، معرّضاً بها وناقداً لها، مشيراً إلى أن الوعي التأريخي للسورة هو بمنزلة المفتاح لفهم الجهاد ومراحله في الإسلام والقرآن فهماً سليماً معافىً من الزيف والخطأ والانحراف. إن المقدمة المفصَّلة التي يسوقها على هذا الصعيد أحرى بها أن تتحول إلى رسالة مستقلة قائمة بذاتها تحوي كثيراً من الحقائق القرآنية، وتضيء من المسائل ما له مساس بتأريخ صدر الإسلام؛ لتكون في النتيجة القاعدة التي على أساسها تتهيّأ أرضية الفهم الصحيح لسورة الأنفال وجميع ما له شأن من الآيات بالجهاد الإسلامي.[2]

يقول سيّد قطب موضحاً: «في هذه الغزوة التي أجملنا عرضها بقدر المستطاع نزلت سورة الأنفال، نزلت تعرض وقائع الغزوة الظاهرة، وتعرض وراءها فعل القدرة المدبّرة، وتكشف عن قدر الله وتدبيره في وقائع الغزوة، وفي ما وراءها من خط سير التأريخ البشري كلّه، وتحدث عن هذا كلّه بلغة القرآن الفريدة وبأسلوب القرآن المعجز، وسيأتي تفصيل هذه المعاني في ثنايا استعراض النصوص القرآنية».[3]

وهو عندما يمضي قدماً في تفسير آيات السورة يستمد من المقدمة، ليكتشف على ضوئها فهماً صحيحاً للنص القرآني ينطلق من أفق زمان النزول، ثم يمدّ ذلك ويعممه على مدار الزمان والمكان .

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1429 أيضاً.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 1466 .
(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 1463 .

4 ـ تحديد المركز المعنوي للنص

المركز المعنوي للنص هو القاعدة الأساسية والنواة الأصلية التي تستند إليها محتويات النص وتعود إليها أفكاره، ومن ثم فإن فهم النص هو قيد إدراك هذه الرؤية الأصلية ومنوط بإصابة هذا المحور الأساسي. بعبارة أخرى، لا يستطيع المفسّر تفسير النص، إلاّ بعد الإيمان بوجود ضرب من الوحدة التي تتخلل النص، والإقرار بوجود كيان واحد ينتظمه ويحوّله إلى وحدة واحدة تفيد معنىً خاصاً.

القرآن بنظر سيّد قطب هو وحدة واحدة لا تتجزأ، كل شطر فيه هو جزء من ذلك الكل وبضعة من الكيان الواحد. والتوحيد هو محور جميع معارف القرآن، والربانية هي في طليعة الخصائص التي تنتظم الرؤية الكونية القرآنية ـ الإسلامية، وتبيين هذه الحقيقة المحورية الكبرى هي المهمة الأولى التي انصبّ عليها معنى النص القرآني في مكة، على حين كان محور هذا النص في المدينة تشريع النظام الاجتماعي القائم على أساس الرؤية التوحيدية تلك.

وفي نطاق عنايته بكتاب الله قسّم سيّد قطب القرآن إلى: قرآن مكي وقرآن مدني. ثم راح يتابع محور السور المكية والمدنية والموضوعات التي تنتظمها في إطار الهدف الكلي للقرآن.

ومن رؤاه أيضاً أن لكل سورة من سور القرآن شخصية مميزة، لها روح ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص هو الذي ينشئ لها مركزيتها.

لتوضيح المحاور الثلاثة هذه يمكن سوق النقاط التالية:

أ ـ التوحيد محور معارف القرآن وهدفها الأسمى

يذهب سيّد قطب إلى أن للقرآن طبيعة يتقوّم بها، مثله في ذلك

مثل أي موجود حي آخر: «وإن طبيعة هذا القرآن ذاتها، طبيعته في دعوته وفي تعبيره، طبيعته في موضوعه وفي أدائه، طبيعته في حقيقته وفي تأثيره; إن طبيعة هذا القرآن لتحتوي على قوة خارقة نافذة، يحسّها كل من له ذوق وبصر وإدراك للكلام، واستعداد لإدراك ما يوجّه إليه ويوحي به. والذين تلقّوه وتكيّفوا به سيّروا ما هو أضخم من الجبال، وهو تأريخ الأمم والأجيال، وقطعوا ما هو أصلب من الأرض، وهو جمود الأفكار وجمود التقاليد، وأحيوا ما هو أخمد من الموتى، وهو الشعوب التي قتل روحها الطغيان والأوهام. والتحوّل الذي تمّ في نفوس العرب وحياتهم فنقلهم تلك النقلة الضخمة دون أسباب ظاهرة إلاّ فعل هذا الكتاب ومنهجه في النفوس والحياة، أضخم بكثير من تحوّل الجبال عن رسوخها، وتحول الأرض عن جمودها، وتحوّل الموتى عن الموات!

﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًاۗ﴾ وهو الذي يختار نوع الحركة وأداتها في كل حال»[1].

يؤمن سيّد قطب أن قرآناً كهذا له «شخصية» و «طبيعة» خاصة، إنما يريد تحقيق هدف معين. فكل ما يقوله وينطق به، وكل ما يومئ إليه، وكل ما يذكّر به، إنما هو لأجل هدف عام، هو إعلان الرؤية الكونية التوحيدية، وبناء الإنسان والمجتمع الرباني، وإيجاد النظام الإلهي: «وإنما أرسلناك لتتلو عليهم هذا القرآن». هذا القرآن العجيب الذي لو كان من شأن قرآن أن تسيّر به الجبال أو تقطّع به الأرض، أو يكّلم به الموتى، لكان في هذا القرآن من الخصائص والمؤثرات ما تتمّ معه هذه الخوارق والمعجزات، ولكنه جاء لخطاب المكلفين الأحياء. . . ولقد صنع هذا القرآن في النفوس التي تلقّته وتكيّفت به أكثر من تسيير الجبال وتقطيع الأرض وإحياء الموتى. لقد صنع في هذه

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص . 2061

النفوس وبهذه النفوس خوارق أضخم وأبعد آثاراً في أقدار الحياة، بل أبعد أثراً في شكل الأرض ذاته، فكم غيّر الإسلام والمسلمون من وجه الأرض، إلى جانب ما غيّروا من وجه التأريخ؟». [1]

تغيير الإنسان وتغيير المجتمع، وسوق الاثنين صوب الحركة والصراط السويّ، هو الهدف الأساسي للقرآن. وهذا الهدف يسعى القرآن إلى تحقيقه من خلال تحويل المجتمع إلى مجتمع رباني، وأن تكون عقيدة التوحيد هي قاعدة جميع المعتقدات ومحورها، وهي المركز الذي ترجع إليه تشريعات الإسلام كافة وتنبثق منه كل برامجه وخطواته لتنظيم الحياة: «إن طبيعة هذا الدين هي التي قضت بهذا، فهو دين يقوم كله على قاعدة الألوهية الواحدة، كل تنظيماته وكل تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير. وكما أن الشجرة الضخمة الباسقة الوارفة المديدة الظلال المتشابكة الأغصان، الضاربة في الهواء، لابد لها من أن تضرب بجذورها في التربة على أعماق بعيدة، وفي مساحات واسعة تناسب ضخامتها وامتدادها في الهواء، فكذلك هذا الدين. إن نظامه يتناول الحياة كلها، ويتولى شؤون البشرية كبيرها وصغيرها، وينظم حياة الإنسان لا في هذه الحياة الدنيا وحدها، ولكن كذلك في الدار الآخرة، ولا في عالم الشهادة وحده ولكن كذلك في عالم الغيب المكنون عنها، ولا في المعاملات الظاهرة المادية، ولكن في أعماق الضمير ودنيا السرائر والنوايا. فهو مؤسسة ضخمة هائلة شاسعة مترامية، ولابد له إذن من جذور وأعماق بهذه السعة والضخامة والعمق والانتشار»، [2] وماهي هذه القاعدة التي يقوم عليها هذا كله سوى عقيدة التوحيد ذاتها.

بهذا كله نزل القرآن على قلب رسول الله (صلى الله عليه وآله)

---

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 2061 أيضاً.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 1009 .

لينشئ به أمة، وليقيم به دولة، ولينظّم به مجتمعاً، وليربّي به ضمائر وأخلاقاً وعقولاً، وليحدّد به روابط ذلك المجتمع في ما بينه، وروابط تلك الدولة مع سائر الدول، وعلاقات تلك الأمة بشتى الأمم، وليربط ذلك كله برباط قوي واحد يجمع متفرِّقه ويؤلِّف أجزاءه، ويشدّها كلها إلى مصدر واحد وإلى سلطان واحد وإلى جهة واحدة، وذلك هو الدين كما هو في حقيقته عند الله، وكما عرفه المسلمون أيام كانوا «مسلمين»[1].

ب ـ المكي والمدني في القرآن

في المقدمة، وقبل أن يدلف في تفاصيل تفسير الآيات، يدلي سيّد قطب برأيه حيال مكّية السورة أو مدّنيتها، مستعرضاً الروايات ومتناولاً أفكار الآخرين ومواقفهم برؤية نقدية تعتمد أساساً على دراسة السياق بوصفه المحور الأساس الذي يستند إليه في حسم انتماء السورة إلى القرآن المكي أو القرآن المدني. وهو ينطلق سيّد قطب من خلال رؤيته الخاصة للسور المكية والمدنية، وانطلاقاً من هذه الرؤية وعلى أساسها، يحسم موقفه من انتماء السور أو الآيات، مستنداً إلى معياره الخاص غير آبه بنظرات الآخرين وما يقولونه على هذا الصعيد.

السور المكية أو القرآن المكي

يكتب سيد قطب في مقدمة سورة «الأنعام»: «هذه السورة مكية من القرآن المكي، القرآن الذي ظل يتنزل على رسول الله (ص) ثلاثة عشر عاماً كاملة، يحدّثه فيها عن قضية واحدة، قضية واحدة لا تتغير، ولكن طريقة عرضها لا تكاد تتكرّر؛ ذلك أن الأسلوب القرآني يدعها في كل عرض جديدة حتى لكأنما يطرقها للمرة الأولى.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 825 .

لقد كان يعالج القضية الأولى، والقضية الكبرى والقضية الأساسية في هذا الدين الجديد، قضية «العقيدة» ممثّلة في قاعدتها الرئيسية، الألوهية والعبودية وما بينهما من علاقة. ثم يضيف موضحاً خصائص أخرى للقرآن المكي: «لقد كان هذا القرآن المكي يفسّر للإنسان سرّ وجوده ووجود هذا الكون من حوله، كان يقول له: من هو؟، ومن أين جاء؛ وكيف جاء ; ولماذا جاء؟، وإلى أين يذهب في نهاية المطاف؟، من ذا الذي جاء به من العدم والمجهول؟، ومن ذا الذي يذهب به وما مصيره هناك؟. . . وكانت هذه هي القضية الكبرى التي يقوم عليها وجود الإنسان، وستظلّ هي القضية الكبرى التي يقوم عليها وجوده على توالي الأزمان.

وهكذا انقضت ثلاثة عشر عاماً كاملة في تقرير هذه القضية الكبرى، القضية التي ليس وراءها شيء في حياة الإنسان إلا ما يقوم عليها من المقتضيات والتفريعات.

ولم يتجاوز القرآن المكي هذه القضية الأساسية إلى شيء مما يقوم عليها من التفريعات المتعلقة بنظام الحياة، إلاّ بعدما علم الله أنها قد استوفت ما تستحقه من البيان، وأنها استقرت استقراراً مكيناً ثابتاً في قلوب العصبة المختارة من بني الإنسان، التي قدر الله لها أن يقوم هذا الدين عليها، وأن تتولّى هي إنشاء النظام الواقعي الذي يتمثل فيه هذا الدين». [1]

أكد سيّد قطب على هذه المسألة في مقدمة سورة الأعراف كما في السور المكية الأخرى، وهو لا يألو جهداً في إلفات قارئ ظلاله إلى هذه الحقيقة وشدّ انتباهه إليها، دون أن يخشى التكرار. على سبيل المثال

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 1004، 1005 .

يطالعنا في السطر الأول من تفسير سورة «الأعراف»: «هذه سورة مكية ـ كسورة الأنعام ـ موضوعها الأساسي هو موضوع القرآن المكي; العقيدة»[1].

كما يذهب سيّد قطب إلى أن هذا المنهج في الدعوة الإسلامية الذي يتوزع القرآن على أساسه إلى مكي له محوره الذي يتحرك من حوله، ومدني له هو الآخر محوره الخاص به، هو أمرٌ حريّ بانتباه الدعاة لهذا الدين إليه: «فأما شأن هذا القرآن [المكي] في تناول قضية الاعتقاد وحدها، دون التطرق إلى تفصيلات النظام الذي يقوم عليها، والشرائع التي تنظم المعاملات فيها، فذلك أيضاً مما ينبغي أن يقف أمامه أصحاب الدعوة لهذا الدين وقفة واعية. إن طبيعة هذا الدين هي التي قضت بهذا، فهو دين يقوم كله على قاعدة الألوهية الواحدة»[2].

لقد انتهى سيّد قطب إلى هذا المعيار عبر تعمّقه في أجزاء القرآن وسوره المكيّة، ثمّ عاد لتوظيفه والإفادة منه في دراسة مكية السور ومدنيتها وحسم الموقف من ذلك، كما من الآيات التي يدور الاختلاف من حول مكان نزولها وفيما إذا كانت مكية أم مدنية.

فهو على سبيل المثال، يحسم موقفه من سورة «هود» على أساس معياره في تمييز القرآن المكي عن المدني، ويذهب إلى أنها مكية بأكملها، رافضاً ما ذهب إليه بعضهم من استثناء بعض آياتها بأنها مدنية، فهذه الآيات تنتظمها شواغل القرآن المكي وهمومه نفسها، كما يفصح عن ذلك مضمونها من جهة، وسياق السورة من جهة أخرى. يدلي سيد قطب بموقفه هذا ويلتزم به بقوة، وهو يكتب: «هذه السورة مكية

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1243 .
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 1009 .

بجملتها، خلافاً لما ورد في المصحف الأميري من أن الآيات (12، 17، 114) فيها مدنية. ذلك أن مراجعة هذه الآيات في سياق السورة تُلهم أنها تجيء في موضعها من السياق، بحيث لا يكاد يتصور خلو السياق منها بادئ ذي بدء. فضلاً عن أن موضوعاتها التي تقررها هي من صميم الموضوعات المكية المتعلقة بالعقيدة».[1]

يلجأ «سيّد قطب» إلى الأسلوب ذاته في مقدمة سورة «يوسف»، ويستفيد منه في حسم موقفه من السورة؛ إذ يسجل أنها تنتمي بجملتها إلى القرآن المكي دون استثناء، خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من استثناء عدد من آياتها ونسبتها إلى القرآن المدني. يكتب: «هذه السورة مكية... والسورة مكية بجملتها على خلاف ما ورد في المصحف الأميري من أن الآيات (1، 2، 3، 7) منها مدنية... وهذه الآيات

[الثلاث الأولى من السورة] هي مقدمة طبيعية لما جاء بعدها مباشرة... أما الآية السابعة فالسياق لا يستقيم بدونها أصلاً...]كما[لا يستقيم نزول الآية الثامنة دون أن تكون معها الآية السابقة... والسورة كلها لُحمة واحدة عليها الطابع المكّي واضح في موضوعها وفي جوّها وفي ظلالها وفي إيحاءاتها، بل إن عليها طابع هذه الفترة الحرجة الموحشة بصفة خاصة».[2]

على هذا الأساس، لم يتناول القرآن المكي الموضوعات ذات الصلة بالنظام الاجتماعي والأحكام التي تتصل بالمجتمع، ولا يمكن رؤيتها فيه؛ لأن القران كتاب حي ومنهج يتعامل مع الواقع، يواجه الواقع ليقضي فيه بأمره، ومن ثم فهو لا يشرّع إلاّ لحالات واقعة فعلاً، وحيث لا وجود للمجتمع الإسلامي عند انطلاق الوحي في مرحلة القرآن المكي

(1) المصدر نفسه ،ج 4، ص 1839 .

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 1949، 1950 .

فلا معنى للتشريع الاجتماعي، وإذا لم يكن ثَمَّ وجود للمجتمع الإسلامي فكيف يمكن بناء الدولة الإسلامية؟

يكتب سيّد قطب: «وجانب آخر من طبيعة هذا الدين يتجلّى في هذا المنهج القويم. إن هذا الدين منهج عملي حركي جادّ، جاء ليحكم الحياة في واقعها، ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره، يقرّه أو يعدّله أو يغيّره من أساسه، ومن ثم فهو لا يشرّع إلاّ لحالات واقعة فعلاً، في مجتمع يعترف ابتداء بحاكمية الله وحده. إنه ليس نظرية تتعامل مع الفروض... فلابد أولاً من أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقرّ عقيدة أن لاإله إلا الله، وأن الحاكمية ليست إلاّ لله، ويرفض أن يقرّ بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة.

وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً، تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النُظُم وفي سنّ الشرائع، لقوم مستسلمين أصلاً للنظّم والشرائع، رافضين ابتداءً لغيرها من النظم والشرائع. ولابد من أن يكون للمؤمنين بهذه العقيدة من السلطان على أنفسهم وعلى مجتمعهم ما يكفل تنفيذ النظّام والشرائع في هذا المجتمع، حتى تكون للنظام هيبته ويكون للشريعة جدّيتها.

والمسلمون في مكة لم يكن لهم سلطان على أنفسهم ولا على مجتمعهم، وما كانت لهم حياة واقعية مستقلّة هم الذين ينظّمونها بشريعة الله، ومن ثم لم يُنزل الله في هذه الفترة تنظيمات وشرائع، وإنما نزّل لهم عقيدة... فلما صارت لهم دولة في المدينة ذات سلطان تنزلت عليهم الشرائع، وتقرّرَ لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية، والذي تكفل له الدولة بسلطانها الجدية والنفاذ».[1]

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 1010 .

السور المدنية أو القرآن المدني

تختلف السور المدنية وما نزل على النبي (صلى الله عليه وآله) من القرآن بعد الهجرة، اختلافاً أساسياً مع السور المكية. الهدف في القرآن المكي والقضية الأساسية الكبرى التي قصدها الوحي هناك هي قضية العقيدة، ممثّلة في قاعدتها الرئيسية الألوهية والعبودية. أما في القرآن المدني، فإن الهدف بعدما استقرت العقيدة وترسّخت أركانها هو عرض النظام الإسلامي وبيان معالمه وتشريعاته.

راحت آيات الوحي تترى وهي تواكب الحياة وتواجه الوقائع التي يزخر بها المجتمع الإسلامي، وتكون وجهاً لوجه مع ما صار يعيشه المسلمون في المدينة. المحور الذي انتظم حركة الوحي هنا تمثل بإرساء بنى النظام الإسلامي المنبثقة من عقيدة خاصة تمثلها الرؤية الكونية التوحيدية، وتشريع النظم وترسيخ القواعد الاجتماعية والسياسية للدين بما يتناسب مع امتداد أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية وتفتّحها. فضرورة الوضع في المدينة هي التي أملت إيجاد النظام الإسلامي الرباني على قاعدة العقيدة التوحيدية.

وكما أن قضايا العقيدة في مكة والقرآن المكّي لم تكن تخصّ العرب دون غيرهم من الأقوام، ولا أنها تقتصر على مرحلة تأريخية أو زمنية خاصة، فكذلك تشريعات الإسلام الاجتماعية ونظمه في الحياة العامة لا تقتصر على قوم دون غيرهم، بل هي توجيهات وقوانين طليقة من قيد الزمان والمكان، وقيد الظروف والملابسات، وإن كان ذلك لا يمنع من أن تفصح هذه الآيات عن معناها الجليّ في إطار الزمان والمكان وملابساتهما الخاصة. انطلاقاً من هذه الرؤية وعلى أساسها راح سيّد قطب يبذل جهوداً تثير الإعجاب وهو يفضي بتأملاته العميقة في مقدمات السور المكية، فيدرس هذه السور على ضوء الأجواء التأريخية

والاجتماعية التي اكتنفتها، ثم ينعطف إلى تفسير النصوص وهو مزوّد بذخيرة كاملة من الوعي التأريخي لأجواء النزول.

سنغضّ النظر الآن عن ذكر نماذج لمقدمات السور المدنية بسبب كثرتها، على أن نعود إلى الفكرة مجدداً، نشبعها بالأمثلة التطبيقية عند الحديث عن شخصية السور.

ثَمَّ نقطة أخرى من الضروري الانتباه إليها، فالنظرية الأساسية التي يستند إليها سيّد قطب حيال فهم القرآن وتفسيره، والتي أدّت إلى انبثاق نظريته المعروفة في التفسير الحركي للقرآن، إنما تنشأ مما ذهب إليه من أن الآيات والسور نزلت في مقاطع زمنية مختلفة طبقاً لحاجات الإنسان، ومن ثم فإن إدراك القرآن وفهمه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوعي الفضاء العام لعصر النزول والإحاطة بالملابسات الخاصة لذلك العصر.

ج ـ شخصية السور ومعناها المركزي

1 ـ شخصية السور

كما يعتقد قطب بأن القرآن يعكس وحدة عضوية واحدة وكياناً لا يتعضى وغير قابل للتجزئة، تراه يؤمن أيضاً بوجود خصائص منفصلة للقرآن المكي تميّزه عن القرآن المدني، ثم راح يتحدث إلى جوار ذلك عن شخصية خاصة لكل سورة تميّزها عن بقية السور. فللقرآن وحدة كيانية لا تتجزأ، وفيه السور المكية والمدنية التي تتميَّز عن بعضها، ثم هناك لكل سورة شخصية مستقلة. هذا ما يؤمن به سيّد قطب.

لكن ينبغي الانتباه إلى أن شخصية السورة هي غير موضوعها، فلكل سورة ـ بالإضافة إلى الشخصية المستقلة ـ موضوع خاص تتبعه وهدف محدد تتحرّاه. على سبيل المثال، تشترك سورتا الأنعام والأعراف في موضوع واحد، فكلتا السورتين موضوعهما الأساسي هو موضوع العقيدة التوحيدية وبيان الاختلافات الجوهرية بين هذه العقيدة

والعقائد الجاهلية، لكن نجد بينهما اختلافاً في منهج العرض والطريق الذي تسلكه. ومن ثم، فإن لكل واحدة منهما شخصية متفردة تتميّز بها. فبينما تعرض سورة الأنعام موضوع العقيدة وحقيقتها، وتواجه الجاهلية العربية في حينها وكل جاهلية أخرى كذلك، مواجهة صاحب الحق الذي يصدع بالحق، وتستصحب معها في هذه المواجهة تلك المؤثرات العميقة التي تختزنها، نجد أن سورة الأعراف تأخذ طريقاً آخر وتعرض موضوعها في مجال آخر. إنها تعرضه في مجال التأريخ البشري، في مجال رحلة البشرية كلها، مبتدئة بالجنة والملأ الأعلى وعائدة إلى النقطة التي انطلقت منها.

هذه الشخصية الخاصة التي تتحلى بها كل سورة بمعزل عن السور الأخرى، هي خصلة ملموسة يحس بها كل من عاش جوّ القرآن: «يلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة، شخصية لها روح يعيش معها القلب، كما لو كان يعيش مع روح حيّ مميّز الملامح والسمات والأنفاس. ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص. ولها جوّ خاص يظلّل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معيّنة تحقق التناسق بينها وبين هذا الجو... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعاً، ولا يشذّ عن هذه القاعدة طوال السور كهذه السورة [سورة البقرة]».[1]

يعود سيّد قطب إلى التركيز على الحقيقة ذاتها في مقدمة سورة «النساء»، فيقول: «إن لكل سورة من سور القرآن شخصيتها الخاصة... ومن مقتضيات الشخصية الخاصة أن تتجمع الموضوعات في كل سورة، وتتناسق حول محورها في نظام خاص بها، تبرز فيه ملامحها وتتميّز به

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 27، 28.

شخصيتها، كالكائن الحيّ المميّز السمات والملامح، وهو مع هذا واحد من جنسه على العموم» .[1]

من المواضع التي يعرض فيها الفكرة ذاتها هي مقدمتا سورتي الأنعام والأعراف، وإن فعل ذلك على نحو أجلى في مقدمة «الأعراف»، وهو يقول: «إن كل سورة من سور القرآن ذات شخصية متفردة. إن الشأن في سور القرآن من هذه الوجهة كالشأن في نماذج البشر التي جعلها الله متميزة، كلهم إنسان، وكلهم له خصائص الإنسانية، ولكنهم بعد ذلك نماذج منوّعة أشد التنويع، نماذج فيها الأشباه القريبة الملامح وفيها الأغيار التي لاتجمعها إلاّ الخصائص الإنسانية العامة.

هكذا عُدتُ أتصوّر سور القرآن، وهكذا عدتُ أحسّها، وهكذا عدت أتعامل معها، بعد طول الصحبة وطول الإلفة وطول التعامل مع كل منها، وفق طباعه واتجاهاته وملامحه وسماته. وأنا أجد في سور القرآن تبعاً لهذا وفرة بسبب تنوع النماذج، وأنساً بسبب التعامل الشخصي الوثيق.

ومصاحبة السورة من أولها إلى آخرها رحلة، رحلة في عوالم ومشاهد، ورؤىً وحقائق، وتقريرات وموحيات، وغوص في أعماق النفوس، واستجلاء لمشاهد الوجود، ولكنها كذلك رحلة متميزة المعالم في كل سورة ومع كل سورة» .[2]

عرضت النصوص الآنفة لتصوّر سيّد قطب لشخصية السور القرآنية كمقولة كلية وعامة، كما نبّه إلى ذلك مرّات في مقدمات السور. بيدَ أنه

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 555 .

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 1243 .

لم يكتف بذلك بل راح يتحدث عن الشخصية الخاصة التي تحظى بها كل سورة على حدة في مقدمتها؛ ليلفت القارئ من خلال ذلك إلى محتوى السورة والجو الخاص الذي يظللها، ويزيد عن هذا الطريق استعداده لتلقي مفاهيم السورة والانتفاع بها على نحو أفضل.

من النقاط الأخرى التي أثارها على هذا الصعيد، وجود طابع خاص يغلب على الجزء الثلاثين من القرآن الكريم ويهبه ـ بجميع سوره ـ شخصية واحدة: «هذا الجزء كله ـ ومنه هذه السورة [النبأ] ـ ذو طابع غالب. سوره مكية فيما عدا سورتي «البيّنة» و «النصر»، وكلها من قصار السور على تفاوت في القصر. والأهم من هذا هو طابعها الخاص الذي يجعلها وحدة ـ على وجه التقريب ـ في موضوعها واتجاهها وإيقاعها وصورها وظلالها، وأسلوبها العام». [1]

يكتب في موضع آخر عن خصائص شخصية هذا الجزء من القرآن منطلقاً هذه المرة من محتوى سوره: «في الجزء كله تركيز على النشأة الأولى للإنسان والأحياء الأخرى في هذه الأرض من نبات وحيوان. وعلى مشاهد هذا الكون وآياته في كتابه المفتوح، وعلى مشاهد القيامة العنيفة الطامّة الصاخّة القارعة الغاشية». [2]

2 ـ موضوع السور ومعناها المركزي

يذهب سيّد قطب إلى أن لكل سورة موضوعاً أو موضوعات مهمة تدور برمّتها حول محور خاص تنشدّ إليه، بحيث يمكن فهم المعنى الأساسي للسورة من خلال الانتباه إلى ذلك المحور ووعيه. على أن الإشارة سلفت إلى أن الموضوع الأصلي للسورة أو موضوعاتها المهمة، أو المحور الأساس الذي تتحرك من حوله مفاهيم السورة، هي عند غير

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 3800 .
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 3801 .

شخصية السورة. على سبيل المثال يقول في مقدمة سورة «الأعراف»: «إن موضوع سورة الأنعام هو العقيدة، وموضوع سورة الأعراف هو العقيدة، ولكن بينما سورة الانعام تعالج العقيدة في ذاتها، وتعرض موضوع العقيدة وحقيقتها، وتواجه الجاهلية العربية، نجد سورة الأعراف وهي تعالج موضوع العقيدة كذلك، تأخذ طريقاً آخر وتعرض موضوعها في مجال آخر، إنها تعرضه في مجال التأريخ البشري». [1]

آثر سيّد قطب أن يعرض مقدمة كل سورة موضوع تلك السورة أو موضوعاتها الأصلية التي تتحرك من حولها، مع تنبيهه إلى محور المعنى ومركزه، بالإضافة إلى شخصية السورة. على هذا تنطوي هذه المقدمات على الأصول التي اعتمدها والمنهجية التي سار عليها في تفسير «في ظلال القرآن»، كما تعكس من جهةٍ رؤاه حيال القرآن، ورؤاه حيال كل سورة من جهة أخرى. ما يوفر للقارئ آفاقاً ممتدة لم يكن يعرفها قبل ذلك أو لم تكن له بها دراية كاملة.

محور المعنى ومركزه الأساسي الذي يدور عليه موضوع أو موضوعات السور المكية، هو العقيدة. أما المحور في السور المدنية فهو إيجاد النظام الإسلامي. هذه هي الرؤية العامة التي تنتظم موقف سيّد قطب من مقولة مركز المعنى، علاوة على ما ذهب إليه في مقدمة كل سورة من تحديد شخصية تلك السورة.

يقول في مقدمة سورة «البقرة»: «هذه السورة تضمّ عدة موضوعات. ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطّان الرئيسيان فيه ترابطاً شديداً». [2]

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 1244 .

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 28 .

كما يكتب في مقدمة سورة «المائدة»: «نجد في هذه السورة كما وجدنا في السور الثلاث الطوال قبلها، موضوعات شتى، الرابط بينها جميعاً هو هذا الهدف الأصيل الذي جاء القرآن كله لتحقيقه: إنشاء أمة، وإقامة دولة، وتنظيم مجتمع على أساس من عقيدة خاصة، وتصور معيّن وبناء جديد، الأصل فيه إفراد الله (سبحانه) بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان، وتلقّي منهج الحياة وشريعتها ونظامها وموازينها وقيمها منه وحده بلا شريك». (1)

يعكس سيِّد قطب الفكرة ذاتها في مقدمة سورة أخرى هي سورة «الصف» حين يكتب: «هذه السورة تستهدف أمرين أساسيين واضحين في سياقها كلّ الوضوح؛ إلى جانب الإشارات والتلميحات الفرعية التي يمكن إرجاعها إلى ذينك الأمرين الأساسيين: تستهدف أولاً أن تقرر في ضمير المسلم أن دينه هو المنهج الإلهي للبشرية في صورته الأخيرة، سبقته صور منه تناسب أطواراً معيّنة في تأريخ البشرية، وسبقته تجارب في حياة الرسل وحياة الجماعات، تمهّد كلّها لهذه الصورة الأخيرة من الدين الواحد، الذي أراد الله أن يكون خاتمة الرسالات، وأن يُظهره على الدين كله في الأرض. هذا الهدف الأول الواضح في السورة يقوم عليه بالهدف الثاني. فإن شعور المسلم بهذه الحقيقة، وإدراكه لقصة العقيدة ولنصيبه هو من أمانتها في الأرض، يستتبع شعوره بتكاليف هذه الأمانة شعوراً يدفعه إلى صدق النية في الجهاد لإظهار دينه على الدين كلّه« . (2)

يكتب أيضاً في مقدمة تفسيره لسورة «الجمعة»: «نزلت هذه السورة بعد سورة «الصف» السابقة، وهي تعالج الموضوع الذي عالجته

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 825 .
(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 3550 .

سورة الصف، ولكن من جانب آخر وبأسلوب آخر، وبمؤثرات جديدة». [1]

من الخصائص البارزة لحركة التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، التركيز على الموضوع الأساسي المحوري الذي ينتظم القرآن الكريم، والاهتمام بالمحور الخاص الذي تتحرك عليه كل سورة. وتفسير «في ظلال القرآن» يُعدّ واحداً من ألمع الدراسات وأعمقها على صعيد هاتين الفكرتين.

يمكن تلخيص رؤية سيّد قطب في هذا المجال بالنقطتين الآتيتين:

أ ـ إن للقرآن بأجمعه طبيعة خاصة تنتظمه، ثم لكل سورة، بالإضافة إلى العناصر المشتركة التي تجمعها مع السور الأخرى، شخصية خاصة تتفرد بها وتتميز بها على بقية السور.

ب ـ إن للقرآن على سعة موضوعاته وامتدادها مقصداً واحداً يتحرَّاه، ومحوراً محدداً وهدفاً خاصاً يبتغي تحقيقه، ثم إن لكل سورة أيضاً، وبرغم تنوّع الموضوعات وتشعّبها، محوراً متفرداً وهدفاً خاصاً تسعى إليه.

إيضاح المعنى بلغة العصر

المسافة الزمنية التي تفصل المسلمين عن عصر النزول صارت سبباً إلى أن يتبدل تدريجياً الجو الذي يعيشه المسلمون، وأن يختلف تلقّيهم للقرآن ومعانيه والهدف من نزوله، وأن يتراخى التزامهم العملي به، ثم تترسم على أرض الواقع مساحة شاسعة تبعدهم عن فهم معناه.

---

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 3562.

من أهم الأهداف التي تبرز في أفق تفسير النص المقدس، ومما يمكن أن يُعَدّ أيضاً الغاية المتوخاة من ظاهرة الفهم والتفسير، هي ترجمة المتن وإيضاحه بما يتطابق مع اللغة المعاصرة. والمقصود بالترجمة هي بيان محتوى النص وإيضاحه بلغة مفهومة إلى الناس في الوقت الحاضر. فكثير من مقاطع النص المقدس ليست واضحة بالنسبة إلى أناس لم يعيشوا فضاء عصر النزول، إلاّ بعد الترجمة. وليس المقصود من الترجمة هو مقابلة مفردة بمفردة، بل الانتقال من أفق الفهم في عصر النص إلى أفق الفهم المعاصر، بهدف كشف الالتباس والإبهام الحاصل من وجود الفاصلة الزمنية بين هذين الأفقين التاريخيين. وهذا هو مدلول ترجمة النص للعصر الحاضر.

يومئ سيِّد قطب إلى أنه كثيراً ما يقف متحرجاً أمام أبّهة النص القرآني مأخوذاً بهيبته، حتى يبلغ به الحال أن يخشى مقاربته بأسلوبه البشري، خوفاً من أن يشوبه بتعبيره البشري الفاني، حيث تتأكد هذه الحالة في بعض السور منها «الأنعام» و«الرعد»؛ إذ يقول: «وهذه السورة [الرعد] كلها ـ شأنها شأن سورة الأنعام من قبلها ـ من بين النصوص التي لا أكاد أجرؤ على مسّها بتفسير أو إيضاح».

ثم ينعطف ليضيف بتأثر شديد: «ولكن ماذا أصنع ونحن في جيل لابد من أن يقدَّم له القرآن مع الكثير من الإيضاح لطبيعته ومنهجه ولموضوعه كذلك ووجهته، بعدما ابتعد الناس عن الجو الذي تنزّل فيه القرآن، وعن الاهتمامات والأهداف التي تنزّل لها، وبعد ما ذبلت في حسّهم وتصوّرهم مدلولاته وأبعادها الحقيقية، وبعد ما انحرفت في حسّهم مصطلحاته عن معانيها، وهم يعيشون في جاهلية كالتي نزل القرآن ليواجهها، بينما هم لا يتحركون بهذا القرآن في مواجهة الجاهلية كما كان الذين تنزَّل عليهم القرآن أول مرة يتحركون، وبدون هذه الحركة لم يعُد الناس يدركون من أسرار هذا القرآن شيئاً. فهذا القرآن لايدرِك

أسراره قاعد، ولا يعلم مدلولاته إلاّ إنسان يؤمن به ويتحرك به في وجه الجاهلية لتحقيق مدلوله ووجهته.

ومع هذا يصيبني رهبة ورعشة كلما تصديت للترجمة عن هذا القرآن. إن إيقاع هذا القرآن المباشر في حسي محال أن أترجمه في ألفاظي وتعبيراتي. ومن ثم أحس دائماً بالفجوة الهائلة بين ما أشعره به وما أترجمه للناس في هذه (الظلال)».

يستطرد قطب بعد هذه الفقرة مضيفاً: «وإنني لأدرك الآن بعمقٍ حقيقة الفارق بين جيلنا الذي نعيش فيه والجيل الذي تلقّى مباشرة هذا القرآن. لقد كانوا ينهلون مباشرة من معين هذا القرآن بلا وساطة، ويتأثرون بإيقاعه في حسّهم فماً لأذن، وينضجون بحرارته وإشعاعه وإيحائه، ويتكيّفون بعد ذلك وفق حقائقه وقيمه وتصوراته.

أما نحن اليوم فنتكيف وفق تصورات فلان وفلان عن الكون والحياة والقيم والأوضاع، وفلان وفلان من البشَر القاصرين أبناء الفناء. ثم ننظر نحن إلى ما حقّقوه في حياتهم من فوارق في ذات أنفسهم وفي الحياة من حولهم، فنحاول تفسيرها وتعليلها بمنطقنا الذي يستمدّ معاييره من قيم وتصورات ومؤثرات غير قيمهم وتصوراتهم ومؤثراتهم، فنخطئ ولاشك في تقدير البواعث وتعليل الدوافع وتفسير النتائج؛ لأنهم هم خلق آخر من صنع هذا القرآن»[1].

ويركز في تتمة هذا النص ومواضع أخرى على وقوع فجوة كبيرة بيننا وبين القرآن، وإذا مارام الجيل الجديد أن يفهم القرآن ينبغي له أن يعي هذه الفجوة ويدرك أسبابها، ثم يبادر لعلاجها حتى يقترب من

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 2038، 2039.

أجواء الفكر القرآني وينغمر في أنواره، ليقترب بعدئذ من المجتمع القرآني.

في نصوص أخرى تحدّث سيِّد قطب عن الحجب الكثيفة التي تفصل بين قلوبنا والقرآن؛ إذ لا حظَّ لنا منه في أغلب الأحيان غير تلاوته أو استماع آياته، وكأنه كلمات تعبّدية تبعث على النعاس! لا ربط لها بواقعيات الحياة الإنسانية المعاصرة، ولا صلة لها بمجريات هذا الكائن المسمى «الإنسان»، ولا علاقة لها بما يواجهه المسلمون!

يحصل هذا في الوقت الذي نزل فيه القرآن ليواجه الحالات الفردية والاجتماعية والوقائع التي تجري في المجتمع فعلاً؛ لكي يوجّه البشرية ويسوقها من خلال الوقائع الضاربة في عمق الحياة، على نحو حيّ وبنّاء.

بتعبير مكثّف، يعتقد سيد قطب أن الجيل الحاضر يعيش في فضاءٍ تحكمه معتقدات الجاهلية ومعاييرها، ولهذا السبب بالذات وقعت الفجوة بينه وبين القرآن. وما ينبغي للمسلمين هو إدراك هذا الواقع لإزالة حجب الجاهلية وخرق سُتُرها الظلماء، لكي يتملّوا حقائق القرآن وينظروا إلى شمسه الساطعة، ولكي يجسّدوا في الواقع العملي مفاهيمه الإنسانية التي تبعث على السعادة والرقي.

لمحات من منهج القرآن التَّعبيري

السَّيّد محمد مصطفوي

لمحات من منهج القرآن التعبيري

السيد محمد مصطفوي

يضم كتاب «من أساليب التعبير القرآني»، تأليف أستاذ البلاغة والنقد في كلية الآداب والتربية ـ جامعة قاريونس د. طالب محمد اسماعيل الزوبعي، القسم الأوَّل من الدراسة التي أعدّها عن النص القرآني. الكتاب يتألف من فصول ستة ترد في 397 صفحة. وقد اعتمد الباحث في دراسته هذه، على استقراء مواضع كل أسلوب، واستقصاء تراكيبه، وتوزيع هذه المواضع على أنماط وصور. كما سعىَ ـ قدر المستطاع ـ إلى تحليل البنية النصّية للشواهد الواردة لديه.

1 ـ التضمين

تناول الكاتب، في الفصل الأول، أسلوب «التضمين»، وهو ميدان رحب تلتقي في ساحته علوم اللغة العربية؛ وذلك في قسمين مستقلّين، خصّص القسم الأول من الفصل الأول لبيان المعنى اللغوي والبلاغي للتضمين، وأردفه بعرض بعض الملاحظات على ضوء الواقع اللغوي القرآني لبنية التضمين. وفي القسم الثاني من الفصل الأول نذكر المواضع الواردة من التضمين في الاستخدام القرآني حسب ترتيب السور في القرآن من جهة، وترتيب الأفعال (الألف بائي) من جهة ثانية.

أولاً: الجانب النظري

أورد الباحث، في صدد بيان معنى التضمين، أقوالاً للغويين والبلاغيين، بدءاً من ابن قتيبة(276هـ.) الذي خصّص باباً في كتابيه: «أدب الكاتب» و «تأويل مشكل القرآن» سماه «باب دخول بعض الصفات مكان بعض»، والرماني(386هـ) في «النكت في إعجاز القرآن» و أبو بكر الباقلاني(388هـ.) في «إعجاز القرآن» اللّذين رأيا أن التضمين هو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم، أو صفة هي عبارة عنه، ويدل الكلام عليه دلالة إخبار أو دلالة قياس، ويقسم إلى قسمين: ما يفهم من البنية. وما يفهم من معنى العبارة. ومن ثم أورد رأي أبي هلال العسكري(395هـ) الذي قصر التضمين على الشعر، وهذا هو الرأي المعتمد لدى كل من ابن رشيق(456هـ) ومحمد بن علي الجرجاني(729هـ)، في حين ذهب ابن الأثير(637هـ)، إلى أن التضمين لا يشمل الشعر والكلام المنثور فقط، وإنما يشمل ـ أيضاً ـ النص القرآني والأخبار النبوية. وميّز القزويني(739هـ) بين «الاقتباس» و«التضمين»، فذكر أن الأول: يخصّ القرآن والحديث. والثاني: يخصّ الشعر.

ويقترح الباحث تسمية «الدلالة النصّية للتضمين» بدل «التضمين» للتمييز بينها وبين «الدلالة العروضية للتضمين».

ودلالة التضمين في مجال النص تشمل الموارد الثلاثة الآتية:

أ ـ الأسماء: وهو أن تُضَمِّن اسماً معنى اسم لإفادة معنى الإسمين معاً: كقولـه تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[1]. فمن وجوه تفسير «حقيق» أن يضمَّن «حقيق» معنى «حريص» كأن النبي موسى عليه السلام يقول: «واجب عليّ قول الحق، وأنا حريص عليه»[2].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 105.

(2) ابن هشام: مغني اللبيب، ج2، ص 685.

ب ـ الحروف: وهو وقوع حرف موقع غيره من الحروف، من باب التوسُّع.

ج ـ الأفعال: بأن يتضمّن فعل معنى فعل آخر، ويكون فيه معنى الفعلين جميعاً؛ وذلك بأن يكون الفعل متعدياً بحرف، فيأتي متعدياً بحرف آخر ليس من عادته أن يتعدى به، فيحتاج إلى تأويله أو تأويل الفعل ليصح تعدّيه به.

ويختم القسم الأول ببيان ملاحظات خمس، ففي الملاحظة الرابعة يذكر أن الدلالة النصّية للتضمين تشمل مسألتين لغويتين:

الأولى: نحوية: لأنها تتعلق ببنية النص(نقل الفعل إلى أكثر من درجة. وإتيان حرف يقبل الفعل بها التعدي).

الثانية: بلاغية: لأن التضمين: مجاز: ذلك أن اللفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معاً، وأما الجمع بينهما فهو مجاز خاص يسمونه «التضمين».

ب ـ إيجاز: حيث أذكر فعلاً وأقصد معنى فعلين.

ثانياً: الجانب التطبيقي

وفي القسم الثاني، من الفصل الأول، يعرض الباحث مواضع التضمين في القرآن الكريم. وذلك من خلال أنماط ثلاثة: ففي النمط الأول يعرض الأفعال المتعدِّية إلى مفعول به واحد بأسلوب التضمين. وفي النمط الثاني يعرض الأفعال المتعدِّية إلى مفعولين بالأسلوب نفسه، وفي النمط الثالث يعرض ما يقرب من التضمين في إيقاع فعل موقع فعل آخر. مثل إيقاع «الظن» موقع «اليقين».

1 ـ 1 ـ أمثلة من النمط الأول:

1 ـ 1 ـ 1 ـ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ

سُلَيۡمَٰنَۖ﴾[1] جاء الفعل «تتلو» متضمناً معنى «تفتري» أو «تكذب»، فعُدِّي بـ «على».

1 ـ 1 ـ 2 ـ قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ﴾[2] حيث عُدِّي «الرفث» بـ «إلى» وأصله بـ«الباء» لتضمُّن لفظ «الرفث» (المصدر) معنى: الإفضاء، وهو يتعدى بـ«إلى» كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ أَفۡضَىٰ بَعۡضُكُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ﴾[3].

1 ـ 1 ـ 3 ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٍ فَلَن يُكۡفَرُوهُۗ﴾[4] حيث يتعدّى فعل «كفر» بواسطة «الباء»، وضُمّن هنا معنى «حرم» فتعدى بنفسه.

1 ـ 1 ـ 4 ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡسِبۡ إِثۡمًا فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ﴾[5] تضمن الفعل «يكسبه» معنى «يجنيه»، فتعدى إلى المفعول الثاني بـ«على».

1 ـ 1 ـ 5 ـ قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ﴾[6] إن أصل الفعل (قفَّى) يتعدى إلى مفعولين صريحين، وفي النّص ضمّن معنى «جئنا».

1 ـ 2 ـ أمثلة من النمط الثاني:

1 ـ 2 ـ 1 ـ قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٍ

(1) سورة البقرة: الآية 102.
(2) سورة البقرة: الآية 187.
(3) سورة النساء: الآية 21.
(4) سورة آل عمران: الآية 115.
(5) سورة النساء: الآية 111.
(6) سورة المائدة: الآية 46.

﴿مَكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن﴾[1] أجاز العكبري أن يكون قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ نُمَكِّن﴾ مفعولاً به ثانياً على تضمين الفعل معنى «أعطيناهم».

1 ـ 2 ـ 2 ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ﴾[2] ضمِّن ﴿بدلنا﴾ معنى «أعطينا» حسب أبي حيان ـ فَعُدِّي إلى مفعولين «مكان» و «الحسنة».

1 ـ 2 ـ 3 ـ قوله تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾[3] حيث إنَّ الفعل «زوَّج» يتعدى إلى المفعولين بنفسه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾[4]، وعُدِّي هنا بـ«الباء» لتضمينه معنى «قرناهم».

1 ـ 3 ـ مثال من النمط الثالث:

قوله تعالى ـ ﴿ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾[5]. لقد استخدم في هذه الآية «العلم» بمعنى «الرجحان» وهو القدر المشترك بين «الظن» و «العلم».

2 ـ الالتفات

يعد الالتفات من الأساليب المعتمدة في القرآن الكريم، وله صور وأشكال، وقد عرض الباحث الجانبين: النظري والتطبيقي لهذا الأسلوب من خلال دراسة استقرائية.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 6.
(2) سورة الأعراف: الآية 95.
(3) سورة الدخان: الاية 54.
(4) سورة الأحزاب: الآية 37.
(5) سورة يوسف: الاية 81.

أولاً: الجانب النظري

يعرض الباحث، في المقدمة، الجانب التاريخي للدراسات الأسلوبية في القرآن، ومنها أسلوب الالتفات، فيورد أن بعض أهل اللغة مثل أبي عبيدة(208هـ)، وابن قتيبة(276هـ). والمبرّد (285هـ)، اكتفوا بالإشارة إلى بعض تراكيب الالتفات القرآني بذكر شاهد أو شاهدين من النص القرآني. في حين أن بعضهم الآخر، مثل ابن المعتز(296هـ)،

وقدامة بن جعفر(337هـ) وابن وهب(372هـ) وأسامة بن منقذ(584هـ) والرازي(606هـ) والسكاكي(626هـ) وغيرهم، أفردوا مباحث خاصة عن الالتفات في مؤلفاتهم اللغوية.

ويشيد الباحث بالزركشي(794هـ) وابتكاره أنماطاً جديدة لفن الالتفات. إلاّ أنه يسجل بأن أحداً من هؤلاء اللغويين، بمن فيهم المحدثين مؤلفاً يتناول هذا الفن البلاغي الأصيل بالدراسة والتحليل، واستقراء تراكيبه وأنماطه وأغراضه في النصوص الأدبية الشعرية والنثرية.

ومن ثم يتناول الباحث المحدثون، لم يفرد تحت عنوان: «مدخل إلى أسلوب الالتفات»، مفهوم الالتفات في اللغة وفي جهود البلاغيين. فيرى أن ما يفهم من كلام المفسرين واللغويين أن معنى «الالتفات» هو: العدول أو الصرف. وأن الالتفات في الكلام معناه الانصراف عنه إلى غيره.

ومن ثم يستند إلى كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (395هـ)، ليستنتج أن عالم اللغة المعروف الأصمعي(216هـ) هو أول من سمّى هذا الفن «التفاتاً». ويورد اصطلاحات مرادفة للالتفات لدى اللغويين، مثل مصطلح «الصرف» عند ابن وهب(327هـ) ومصطلح «الاعتراض» و «الاستدراك» عند ابن رشيق (463هـ) ومصطلح «الانصراف» عند أسامة بن منقذ (584هـ) ومصطلح «التلوين» عند كل من الثعلبي والقرطبي.

ويشير الباحث إلى جهود البلاغيين في تحديد مفهوم الالتفات، فيقول: إن المتأمِّل للجهد البلاغي يجد أن أهل البلاغة لم يتفقوا على تحديد مفهوم البنية النصّية للالتفات، فقد ذكر جمهور البلاغيين أن شرط الالتفات أن يكون في جملتين، في حين أن بعضهم رد هذا الشرط مستندين إلى السياق القرآني، فقد وقع في القرآن مواضع للالتفات في كلام متصل، وينقل عن السكاكي أنه يرى أن الالتفات يتحقق في جملة واحدة. ويستنتج الباحث بأن أسلوب الالتفات عند جمهور البلاغيين هو الالتفات عند السكاكي وليس العكس.

ثانياً: الجانب التطبيقي

2 ـ 1 ـ الالتفات الضميري

2 ـ 1 ـ 1 ـ **الالتفات من الغيبة إلى الخطاب**

ولمثل هذا النمط موارد كثيرة في القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حيث عُدِل من ضمير الغيبة في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ إلى ضمير المخاطب ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وقد حقق ذلك أكثر من غرض بلاغي وأسلوبي ودلالي.

2 ـ 1 ـ 2 ـ الالتفات من الغيبة إلى التكلم:

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَـٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ﴾[1]. فقد عدل السياق من الغيبة «والله الذي أرسل الرياح» إلى أسلوب الخطاب: «فسقناه»، فكان مقتضى الظاهر أن يكون القول «فساقه» لكن

(1) سورة الأعراف: الآية 57.

السياق آثر هذه البنية النصّية للالتفات، ليحقق بذلك إيقاظاً ولفتاً مناسباً لمقتضى المعنى.

2 ـ 1 ـ 3 ـ العدول من الخطاب إلى الغيبة:

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾[1].

حيث نرى في السياق الالتفات من الخطاب ﴿قَالَتْ رَبِّ﴾ إلى الغيبة ﴿وَاللّهُ أَعْلَمُ﴾. وقد جاء هذا الأسلوب إظهاراً لغاية الإجلال، فيكون ذلك منها اعتذاراً إلى الله تعالى؛ حيث أتت بمولود لا يصح لما نذرته من السدانة[2].

2 ـ 1 ـ 4 ـ الالتفات من الخطاب إلى المتكلم:

مثل قوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ * إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا﴾[3]. حيث تغيّر السياق من الخطاب ﴿فَاقْضِ﴾ إلى المتكلم ﴿إِنَّا آمَنَّا﴾.

2 ـ 1 ـ 5 ـ الالتفات من التكلم إلى الغيبة:

وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[4]. حيث نرى أن السياق انتقل من التكلم ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ﴾ إلى الغيبة ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾.

2 ـ 1 ـ 6 ـ الالتفات من التكلم إلى الخطاب:

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلْمُرْسَلِينَ * ٱتَّبِعُواْ مَن

(1) سورة آل عمران: الآية 36.
(2) تفسير أبي السعود، ج8، ص 159.
(3) سورة طه: الآيات 72-73.
(4) سورة الكوثر: الآيات 1-2.

﴿لَا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ * وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1]. حيث التفت السياق من التكلم ﴿وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ﴾ إلى الخطاب ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

2 ـ 2 ـ الالتفات العددي:

2 ـ 2 ـ 1 ـ الانتقال من خطاب المفرد إلى خطاب الاثنين:

ومن ذلك قولـه ـ تعالى ـ : ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ * فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[2]. مقتضى السياق أن يقول: «يخرج منه» إلاّ أنّه عدل إلى أسلوب التثنية ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا﴾ وذلك لاعتبارات ورد التعرض إليها لدى المفسرين.

2 ـ 2 ـ 2 ـ الالتفات من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع:

وذلك مثل قولـه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾[3]. حيث قصد السياق من لفظة «الناس» في الموضع الأول خطاب المفرد كما هو رأي المفسرين أمثال الزمخشري وغيره. وقصد من لفظة «الناس» في الموضع الثاني خطاب الجمع.

2 ـ 2 ـ 3 ـ الالتفات من خطاب الإثنين إلى خطاب الواحد:

وذلك نحو قولـه تعالى: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾[4]. فقد عدل في السياق من خطاب المثنى إلى خطاب أحدهما وهو النبي موسى(عليه السلام) ﴿يَا مُوسَى﴾.

---

(1) سورة يس: الآيات 20-22.
(2) سورة الرحمن: الآيات 22-23.
(3) سورة آل عمران: الآية 173.
(4) سورة طه: الآية 49.

2 ـ 2 ـ 4 ـ الالتفات من خطاب الاثنين إلى خطاب الجمع:

وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. حيث انتقل السياق من خطاب الاثنين ﴿أَن تَبوَّءَا لِقَوْمِكُمَا﴾ إلى خطاب الجمع ﴿وَاجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾. كما انتقل السياق ثانيةً من خطاب الجمع ﴿وَاجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ﴾ إلى خطاب المفرد ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

2 ـ 2 ـ 5 ـ الالتفات من الجمع إلى الواحد:

وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ﴾[2]. حيث انتقل السياق من خطاب الجمع «ضيوفي»، على مقتضى الظاهر، إلى خطاب المفرد «ضيفي».

2 ـ 2 ـ 6 ـ الالتفات من الجمع إلى التثنية:

وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[3]. حيث عدل عن الجمع إلى التثنية «أخويكم».

أساليب أخرى:

ولقد تناول الباحث، بعد بيان القسمين السابقين من الالتفات، أساليب أخرى تحت عنوانين مستقلين:

أ ـ أساليب أخرى عند بعض علماء اللغة؛ ب ـ أساليب جديدة في فن الالتفات.

وقد ذكر تحت العنوان الأول عدة صور، وهي: الالتفات في

---

(1) سورة يونس: الآية 87.

(2) سورة الحجر: الآية 68.

(3) سورة الحجرات: الآية 10.

القرينة الإعرابية؛ الالتفات الإخباري؛ الالتفات من الإجمال إلى التفصيل (التوضيح)؛ وغيرها.

كما ذكر تحت العنوان الثاني عدَّة صور، مثل: العدول من معرفة إلى أخرى، العدول من صيغة إلى أخرى؛ والعدول من جملة إلى جملة أخرى.

3 ـ الاعتراض

يعد «الاعتراض»، أيضاً، من الأساليب التعبيرية المعتمدة في القرآن الكريم؛ وقد تجاوزت مواضع الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم ـ حسب الباحث ـ مائة وسبعين موضعاً. في حين أن النحاة والبلاغيين لم يولوا اهتماماً كبيراً لهذا الأسلوب، فلم يرد في كتاب سيبويه، ومقتضب المبرد حديث عن هذا الأسلوب. والنحاة المتأخرون اكتفوا بإشارات مقتضبة وهم يكررون في كلامهم أن «جملة الاعتراض لا محل لها من الإعراب»، ما يوحي للدارس بأنّها جملة مهملة لو أسقطت لما أخلت بالمعنى المراد.

أما البلاغيون فموقفهم من الاعتراض ليس أفضل حالاً من موقف النحاة، فقد عدّه كثير منهم من أنواع الإطناب، وذكروا بعض الأغراض البلاغية التي يحققها.

أما المفسرون، وعلى رأسهم الزمخشري، ودارسو القرآن الكريم، وفي مقدمتهم الزركشي، فلهم جهود مثمرة في بحث هذه الظاهرة اللغوية.

ولقد تناول الباحث «الاعتراض» في مبحثين مستقلّين: أ ـ مواضع وقوع جملة الاعتراض في التركيب القرآني. ب ـ الأثر البلاغي لأسلوب الاعتراض.

ففي المبحث الأول، ذكر مواضع وقوع جملة الاعتراض في التركيب القرآني من خلال نمطين: الأول: المواضع التي جاء فيها الاعتراض جملة واحدة، ولها عدة صور:

أ ـ بين الشرط وجوابه: مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾[1].

ب ـ بين القسم وجوابه: كقوله تعالى: ﴿فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ﴾[2].

ج ـ بين المبتدأ والخبر: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[3].

د ـ بين الفعل ومفعوله: كقوله تعالى: ﴿لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي﴾[4].

هـ ـ بين الموصوف وصفاته: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾[5].

وكذلك الأمر بين المعطوف والمعطوف عليه، وبين أجزاء الجملة.

أما النمط الثاني فيضمّ صوراً ثلاث، وهي:

أ ـ الاعتراض بغير جملة: وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا

(1) سورة النحل: الآية 101.
(2) سورة ص: الآيات 84-85.
(3) سورة الأعراف: الآية 42.
(4) سورة النساء: الآية 73.
(5) سورة الواقعة: الآيات 75-77.

ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾[1].

ب ـ الاعتراض بأكثر من جملتين: كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

ج ـ وقوع الاعتراض في الاعتراض: كقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[3].

وفي المبحث الثاني تناول الباحث الأثر البلاغي لأسلوب الاعتراض وعدّ لذلك أسباباً مثل: تقرير الكلام وتقويته وتسديده؛ التنزيه؛ قصد التنبيه؛ الوعد والوعيد؛ والترغيب وغيرها. وختم الفصل الرابع بإيراد مواضع الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم.

4 ـ الحوار

لقد اعتمد القرآن الكريم الحوار أسلوباً في موارد كثيرة. وهذا الأسلوب تارةً حكاية مقولات القائلين ونقلها على ألسنتهم نقلاً طبيعياً تلقائياً، لا مبالغة فيه ولا افتعال، وتارةً وأخرى يذهب الأسلوب الحواري القرآني كل مذهب بليغ، تتنوّع فيه الألوان والفنون حسب مقتضى الحال وداعي المقام. فقد يختصر الأحداث ويعرضها عرضاً سريعاً، وأحياناً يفصّل الأمر تفصيلاً؛ حيث لا يكون غير الكلمة، ما يغني غناءها ويسدّ مسدّها، وما بين الأمرين درجات متفاوتة.

(1) سورة لقمان: الآية 14.
(2) سورة هود: الآية 44.
(3) سورة الواقعة: الآيات 75-77.

ويتمثَّل الحوار القرآني، تارةً، بحديث المرء لنفسه في صورة حوار أو مناجاة كما هي الحال مع النبي ابراهيم(عليه السلام)، وهو يحاور قومه[1] وما جاء على لسان النبي موسى(عليه السلام) حيث مضى إلى الظل بعد أن سقى لابنتي شعيب(عليه السلام) في مدين[2]، ويتمثل، تارةً أهرى، بالحوار بين شخصين كما في حوار النبي إبراهيم مع آزر[3] ومع قومه[4]، وحوار النبي نوح مع ابنه[5] ومع قومه[6]. وحوار الإنسان والإنسان[7] والإنسان والحيوان[8]. وثالثة يكون الحوار في القصص القرآني بين الله ـ تعالى ـ والأنبياء[9] وبين الله والإنسان عامة[10] وبين الله والملائكة [11] وبين الله وإبليس[12].

وللحوار القرآني، في ذلك كله صفة خاصة، وهي: «تلك الذاتية التي يحتفظ بها هذا الحوار لشخصيات المتحاورين... ذلك أننا في القصص القرآني لا نجد فرصة أبداً نفلت من هذا الشعور الذي يستولي علينا من أننا إزاء شخصيات واقعية لها وجودها الذاتي، ولها منطقها وتفكيرها. ولها منزعها وإرادتها في الموقف الذي نقفه في الحدث، وفي الأسلوب الذي تعبر به عن موقفها»[13].

(1) سورة الأنبياء: الآية 57.
(2) سورة القصص: الآية 24.
(3) سورة مريم: الآيات 41-45.
(4) سورة الشعراء: الآيات 69-82.
(5) سورة هود: الآيات 41-43.
(6) سورة هود: الآية 32.
(7) سورة الكهف: الآيات 34-38.
(8) سورة النمل: الآيات 20-28.
(9) سورة البقرة: الآيات 24-32.
(10) سورة الأعراف: الآيات 10-17.
(11) سورة ص: الآيات 20-23.
(12) سورة الأعراف: الآية 11.
(13) عبد الكريم الخطيب: القصص القرآني في منطقه ومفهومه، ط1، 1964، ص 133.

5 ـ المبنى للمجهول

ومن الأساليب التي كثر استخدامها في القرآن الكريم العدول إلى الفعل المبني للمجهول بوصفه ظاهرة أسلوبية مطردة. والأفعال المبنية للمجهول كثيرة جدّاً في القرآن الكريم. وقد أورد الباحث معجم الأفعال المبنية للمجهول في القرآن، وأدرج فيه أكثر من سبعمائة موضع من استخدام أسلوب المبني للمجهول في الآيات القرآنية.

وقد تعرّض الباحث، تبعاً لأهل اللغة، إلى بيان أغراض التعدية عن ذكر الفاعل، وحصرها في مجموعتين:

أ ـ الأغراض اللفظية وتشمل قصد الإيجاز، وإرادة السجع، وإقامة الوزن.

ب ـ الأغراض المعنوية وتضم عدّة موارد، مثل: العلم بالفاعل، الجهل بالفاعل، الإبهام، تعظيم الفاعل، تحقير الفاعل، الخوف من الفاعل، الخوف على الفاعل وقصد العموم.

6 ـ القيم الصَّوتية

خصَّص الباحث الفصل السادس، والأخير من الكتاب، لبيان القيم الصوتية في الأسلوب القرآني. وأشار، في هذا السياق، إلى الجهد التاريخي للّغويين، نُحَاتاً وبلاغيين، في رصد هذه الظاهرة اللغوية، بدءاً من «الخليل بن أحمد الفراهيدي» (175هـ)، حيث نقل عنه ابن جني(392هـ.): «إن هذا موضوع شريف لطيف، تقول العرب «صر الجندب» و «صرصر البازي» كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة، فقالوا: «صرّ صريراً» فمدُّوا، وتوهمَّوا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا:

صرصر»[1]. ومثله «سيبويه» (180هـ.) في «الكتاب» في «باب وجوه القوافي في الإنشاد»[2]. وابن جنّي حيث تحدّث عمَّا سمَّاه «الاشتقاق الكبير» في الفصل الثاني من مؤلفه: «الخصائص». ويرى أن مجرد الاشتراك في بعض الحروف يكفي أحياناً للاشتراك في الدلالة، ويوازن، في هذا الصدد بين لفظي «دمث» و «دمثر» فالأولى: من دمث المكان، كفرج، وسهل، وفيه دماثة الخلق، أي: سهولته. والثانية: معناها السهل من الأرض والجمل كثير اللحم[3].

أما البلاغيون فيتجلّى رأيهم في رأي شيخهم «عبد القادر الجرجاني»(471هـ) الذي أشار إلى التفاضل في تركيب الألفاظ بقولـه: «مما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك، وتوحشك في موضع آخر»[4]. كما تناول «الزمخشري» في كتابه «الكشاف» الموضوع في عدة موارد. ويلتقي العلماء المتأخرون والمحدثون بما رسمه القدامى من اشارات في هذا الميدان اللغوي الواسع، ويؤكدون جميعاً على «أن في القرآن إيقاعاً موسيقياً متعدد الأنواع، يتناسق مع الجو الدلالي، ويؤدي وظيفة أساسية في البيان وأن للموسيقى القرآنية إشعاع للنظم الخاص في كل موضع، وتابعة لقصر الفواصل وطولها، كما هي تابعة لانسجام الحروف في كل الكلمة المفردة ولانسجام اللفظ في الفاصلة الواحدة»[5].

---

(1) ابن جنّي: الخصائص، ج4، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ص 154.

(2) سيبويه: الكتاب، ج4، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية، 1977، ص 204-212.

(3) الخصائص(ن. م.)، ص 135.

(4) الجرجاني: دلائل الاعجاز، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، 1976، ص 94.

(5) صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ص 385.

ومن ثم يتناول الباحث موضوع القيم الصوتية في مبحثين متتالين: يتناول في المبحث الأول القيم الصوتية للفظة المفردة؛ وذلك في دلالة الحركة ودلالة الصيغة، وتجانس القيم الصوتية للفظة، ويتعرّض في المبحث الثاني للقيم الصوتية للفظة داخل التركيب. ويختم بذلك دراسته عن الأساليب التعبيرية في النّص القرآني.

ملاحظات ختامية

ومما سبق بيانه عن مضامين الكتاب يتضح مدى الجهد الذي بذله الباحث في جمع المادة العلمية وتنسيقها وصياغتها، ومن ثم إيراد أمثلة توضيحية لمفرداتها. ولايسعنا إلاّ أن ننوِّه بأهمية البحث وجدّته وما اشتمل عليه من حسن التبويب والتنظيم، ولكن ذلك كله لا يمنعنا عن إبداء بعض الملاحظات المتعلِّقة بالجانبين: المضموني والفنّي، تاركين الحكم بخصوصها إلى القرَّاء الكرام، وسوف نقسم الملاحظات إلى قسمين رئيسيين: ملاحظات عامة وملاحظات تفصيلية:

أ ـ ملاحظات عامّة:

1 ـ من ينظر إلى المخطّط العام للدراسة، ويتأمل في الموضوعات المندرجة فيه، قد يتبادر إلى ذهنه عدم الانسجام بين بعض العناوين؛ حيث إنّ البحث معقود أساساً لبيان أساليب التعبير القرآني. وحينما نتأمل في الفصول الستة نجد أن العناوين الثلاثة الأولى منسجمة انسجاماً تاماً مع عنوان الدراسة، ذلك أن «التضمين» و«الاعتراض» و«الالتفات» هي أساليب تعبيرية بكل معنى الكلمة وإن كانت الأساليب هذه غير مقتصرة على استخدام القرآن الكريم. على أن العناوين الثلاثة الباقية لا تنسجم كثيراً مع «الأساليب التعبيرية»، وذلك انطلاقاً من أن «الحوار» ليس أسلوباً تعبيرياً بالأساس، وفاقاً للمفهوم السائد للأساليب السابقة،

وإنّما هو أسلوب إقناعي ـ برهاني قبل أن يكون أسلوباً تعبيرياً ـ لغوياً وقرآنياً ـ . ثم إن الباحث ركّز على الجانب البلاغي لهذا الأسلوب، ما أخرجه عن طابعه التعبيري الخطابي.

أما أسلوب المبني للمجهول فليس أسلوباً ـ بالمفهوم الدارج للأسلوب في الدراسات اللغوية، وإنّما هو طريقة نحوية ـ قاعديَّة في اللغة العربية. أما القيم الصوتية فهي خارجة كلياً عن أسلوب التعبير.

2 ـ كان ينبغي على الباحث أن يركِّز على الخصوصية القرآنية في الأساليب التي تناولها، ويميِّز بين الاستخدام القرآني والاستخدام اللغوي لتلك الأساليب، ولا نجد في الدراسة أية إشارة إلى الموضوع لا من قريب ولا من بعيد. وهذه المقارنة تعطي قيمة كبيرة للدراسة؛ إذ إنّها تكشف عن الخصوصية القرآنية في التعبير، وتبيّن دور القرآن في إغناء اللغة العربية.

3 ـ الدراسة، بشكل عام، تخلو من إضافة جديدة من قبل الباحث، وتقتصر على السرد والشرح، ما عدا موارد قليلة؛ بادر الباحث، إلى إبداء بعض الاقتراحات أو بعض الاستنتاجات، مثل اقتراح تسمية «التضمين» بـ«الدلالة النصية للتضمين»، للتمييز بينها وبين الدلالة العروضية للتضمين. أو استنتاج الباحث أن «أسلوب الالتفات» عند جمهور البلاغيين هو الالتفات باصطلاح السكاكي لا غير، وهكذا.

4 ـ إن الأمثلة الواردة، لدى الباحث، ليست كلها بدرجة واحدة من حيث القيمة والاعتبار، ففي حين أورد الباحث أمثلة متفقاً عليها بين اللغويين والمفسرين للأساليب التعبيرية، فإنه قد بادر إلى ذكر أمثلة شاذة وغير مقبولة لدى أغلب المفسرين، ما أدى إلى أن يفقد الجانب التطبيقي للدراسة قيمته العلمية واللغوية.

ب ـ ملاحظات تفصيلية:

أولاً: ملاحظات شكلية فنية:

1 ـ بدأ الباحث الإهداء، وهو صفحة واحدة، بـ «بسم الله الرحمن الرحيم». ومن ثم بدأ المقدمة بالبسملة أيضاً. ثم شرع في الفصل الأول من دون البسملة في حين أورد الأمثلة (الجانب التطبيقي) مبتدئاً بالبسملة وهكذا. وإن كان الإتيان بالبسملة أمراً طيِّباً في كل حال إلاّ أن القارئ قد يشعر بعدم التواصل بين الأجزاء إذا تكرر الإتيان بها ضمن كتاب واحد فكيف، إذا كان الأمر في فصلٍ واحد.

2 ـ إن الباحث الكريم أورد الأمثلة التطبيقية لأسلوب التضمين، مترتِّبَةً حسب السور القرآنية وجعل أسماء السور عنواناً للأمثلة. في حين أنّه لم يراع الأمر في باقي الأساليب من الالتفات إلى الحوار. نعم قد تدارك الأمر في أسلوب الالتفات والاعتراض بإضافة جدول في آخر الدراستين.

3 ـ لقد عنون الباحث المبحث الأول من الالتفات بعنوان: الالتفات الضميري، والمبحث الثاني بعنوان: الالتفات العددي. بينما عنون المبحث الثالث بعنوان: أساليب أخرى، والمبحث الرابع بعنوان: أساليب جديدة. وكان من الأفضل أن يبدل العنوانين الأخيرين بعنوانين أكثر تعبيراً من دون أن يلجأ إلى عناوين إطارية عامة.

ثانياً: ملاحظات مضمونية علمية:

1 ـ المصادر والمراجع: اختلفت المصادر المستخدمة لدى الباحث في الفصول الستة لجهة الكم والنوع، أو لجهة القيمة العلمية مستواها. فمثلاً أورد الباحث للفصل الأول وموضوعه: أسلوب التضمين ثمانية عشر مصدراً، وجميعها مصادر قديمة موضوعها التفسير وعلوم القرآن والبلاغة والنحو ولا يوجد فيها مرجع واحد معني بشكل

مباشر بموضوع التضمين في حين أن هناك العديد من المراجع الجديدة التي اعتنت بالموضوع، وأشار الباحث إلى بعضها في المقدمة.

وتكرر الأمر مع الباحث بخصوص موضوع الالتفات؛ حيث أورد ثمانية وثلاثين مصدراً تندرج موضوعاتها في علم التفسير وعلوم القرآن واللغة وآدابها، وخلت من المراجع الحديثة باستثناء دراستين أوردهما الباحث تحت عنوان: مصادر أخرى، وهي معنية بأسلوب الالتفات، بشكل خاص، وهكذا الأمر بالنسبة إلى أسلوب الاعتراض والحوار والمبنيّ للمجهول.

وأما المصادر التي أوردها الباحث، في الفصل الأخير الذي عقده لدراسة القيم الصوتية في الأسلوب القرآني، فهي أجنبية عن الموضوع بشكل تام، حيث إن موضوعاتها تندرج في علم التفسير وعلوم القرآن والبلاغة والنحو، ولا توجد فيها دراسة واحدة بخصوص القيم الصوتية.

2 ـ الأفكار:

بدءاً من موضوع «أسلوب التضمين» وصولاً إلى «القيم الصوتية» اكتفى الباحث الكريم بإيراد آراء كثيرة في التعريف والأنواع والأحكام من دون أن يتبنَّى بشكل صريح رأياً من الآراء، أو يقترح رأياً جديداً فلا يظهر للقارئ أن الباحث ـ مثلاً ـ يتبنى رأي نحاة بصيرين في موضوع التضمين، أو رأي الزمخشري، أو غيرهما، وهكذا الأمر في باقي التعريفات والموضوعات، كما أن الباحث الكريم لا يبدي رأياً خاصاً منه بخصوص المواضيع المطروحة. وكان ينبغي أن يعلّق على التعريفات والتفسيرات ويتبنَّى رأياً معتمداً على اعتبارات واضحة.

3 ـ الاستنتاجات:

خَلَتْ بعض الاستنتاجات من الوضوح لجهة المنطلقات

والاعتبارات ما أدَّى إلى عدم وضوح المسائل، فمثلاً في صفحة 91 يرى الباحث، وبالإستناد إلى «الزمخشري» في «الكشّاف»، أن جمهور البلاغيين شرط في الالتفات أن يكون في جملتين. وبعد صفحة واحدة يقرر الباحث أن أسلوب الالتفات، عند جمهور البلاغيين، هو الالتفات عند السكاكي الذي يرى أنّ الالتفات يتحقق في جملة واحدة، ولا يبرز دليلاً على رأيه، ولا يسنده إلى مرجع، وهكذا الأمر في الصفحة 208 و 209، وهكذا.

إسماعيل الصدر
حلقة أخرى في التفسير الإصلاحي

خالد توفيق

إسماعيل الصدر
حلقة أخرى في التفسير الإصلاحي

خالـد توفيق

ممّا يؤسى له أنّ المكتبة القرآنية تحفل ببذور مشروعات تفسيرية ضخمة لم تكتمل، أو أن بعضها اكتمل ثم ضاع. والعجيب أن يحصل هذا لتفاسير قريبة العهد بنا كتفسير المصلح الجزائري المشهور الشيخ عبدالحميد بن باديس (ت 1359هـ/ 1940م).

كان يمكن لهذه المشاريع أن تؤلّف ـ في حال اكتمالها ـ منعطفات عميقة في حركة التفسير القرآني. هذا التقدير لقيمة هذه المحاولات غير المكتملة تمَّ بناءً على ما صدر منها فعلاً، وأُخذ بلحاظ المناهج المحكمة التي ترسمتها هذه المشاريع، مضافاً إلى ما يتحلى به أصحابها من مؤهلات عالية في ممارسة البحث القرآني.

مشاريع تفسيرية لم تكتمل

ربما كان خير ما يعضد هذه الملاحظة ويمنحها قيمة فعلية، هو التذكير بأبرز تلك المحاولات ممّا تركه المتأخّرون، وجلّهم من المعاصرين.

ابن باديس

فمن المشاريع التي بدأت واعتُبرت بحكم غير المكتملة، هي

تفسير الشيخ عبدالحميد بن باديس المصلح الإسلامي الجزائري المعروف. فرغم أنه أمضى أكثر من ربع قرن في تفسير القرآن إلقاءً في المسجد «الأخضر» على طريقة السلف، إلاّ أن ما حُفظ مدوّناً من هذه الدروس لم يتجاوز المجلّد الواحد الذي صدر فعلاً بعنوان «تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»[1]، في حين ضاعت البقية وذهبت أدراج الرياح.

إن المتفحّص لمادة المجلّد المتبقي من تفسير ابن باديس يدرك عمق الخسارة التي أصابت الدراسات القرآنية بفقدانها لهذا التفسير الذي كان يمكن أن يكوِّن، بما يحمل من خصائص منهجية عالية، منعطفاً مهمّاً في مسار التفسير القرآني، على الأقل، في القرن الأخير.

الخوئي

من المحاولات الأخرى التي تقع في السياق نفسه هي محاولة السيد الخوئي(ت: 1413 هـ) في البيان[2]، إذ لم يصدر من هذا التفسير القيّم سوى المجلّد الأول الذي خط فيه المؤلف المعالم المنهجية لعمله، بالإضافة إلى بعض المقدّمات ذات الصلة بالتفسير، وتفسير سورة الفاتحة.

بشأن «بيان» السيد الخوئي تكاد تتفق كلمة الباحثين والمحقّقين على أن اكتمال هذا المشروع كان يمكن أن ينشئ نقلة كبيرة على صعيد

---

(1) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، للإمام العلاّمة عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (1308 . 1359هـ)، جمع وترتيب د . توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، 1416هـ 1995م، 429 صفحة من القطع الكبير.

(2) البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط 5، 1394هـ ـ 1974م، 567 صفحة من القطع الكبير، من عيوب هذه الطبعة ـ على أناقتها وسلامتها من الأخطاء المطبعيّة وغيرها ـ خلوّها من الفهارس حتّى فهرس المحتويات!

البحث التفسيري في المدرسة الإسلامية عامة، وفي مدرسة الشيعة الإمامية خاصة.

لماذا انصرف السيد الخوئي عن إتمام مشروعه التفسيري الذي أظهر به شغفاً كبيراً كما يشير لذلك في مقدّمته الجميلة؟، لا نملك إجابة دقيقة. بيد أنَّ السبب أُلقي عادةً على كاهل المرجعية ومستلزماتها؛ حيث لم تَعُد ثَمَّ فرصة كافية أمام «السيد» لإتمام التفسير. وقيل أيضاً: أن صدور تفسير «الميزان» للسيد محمد حسين الطباطبائي صرفه عن إتمام تفسيره، في إشارة ذات مغزى مؤدّاها أنّه اكتفى به عن مشروعه الخاص.

كما أنَّ هناك من ذهب إلى إلقاء اللائمة على المناخ الحوزوي ذاته; هذا المناخ الذي لا يولي ـ كما يقول الشيخ مرتضى مطهري ـ احتراماً لمن ينفق عمره ويبذله لحظة لحظة في سبيل القرآن؛ لأن المقياس الشائع حوزوياً يقيم الاحترام والتقدير للأستاذ على أساس تضلّعه في الفقه والأصول وحسب! حتى انتهت المحصّلة إلى وجود ألوف المتضلعين في الكفاية، على حين لا يزيد المتخصصون في التفسير والدراسات القرآنية عدد أصابع اليد![1]

---

(1) أبدى مرتضى مطهري هذه الملاحظة عند حديثه عن الهجران الذي يعاني منه القرآن أوساط الشباب، معزياً أساس المشكلة إلى ثقافة الخاصة، ولاسيّما داخل الحوزات العلميّة، وما تذهب إليه هذه الثقافة من إعلاء لقيمة الفقه والأُصول وما يناله المتضلّع بهما من حظوة يفتقر إليها مَنْ يُنفق عمره في علوم القرآن وتفسيره.
ثمّ يضرب مثالاً عمليّاً على هذه الثقافة من واقع السيّد الخوئي الذي قطع رحلته مع التفسير وترك «البيان» مجلّداً يتيماً، إذعاناً منه لاستحقاقات هذه الثقافة التي لا ترى أنّ من شأن «العالم» أو «المرجع» أن يكون مفسّراً لكتاب الله!
ويذكر مطهّري أنّه حين قيل للسيّد الخوئي إنّ السيّد محمد حسين الطباطبائي ما يزال يواصل مساره التفسيري في قم عبر التدريس وتدوين تفسير الميزان، أجاب: إنّ السيّد الطباطبائي قد ضحّى! وبدوره عقّب مطهري، بقوله: أجل، لقد ضحّى السيّد الطباطبائي بشخصيته الاجتماعيّة. =

البلاغي

قبل «بيان» السيدالخوئي كانت المكتبة القرآنية قد فقدت مشروعاً آخر لم يكتمل، يعود إلى أستاذ الخوئي الشيخ محمد جواد البلاغي النجفي (1282 ـ 1352هـ) الذي شرع في تفسيره «آلاء الرحمن»[1]، ولم يتمّم منه عند وفاته غير مجلدين.

في الواقع لم يتوجه العلاّمة البلاغي إلى التفسير إلاّ متأخّراً; لاسيما في السنتين الأخيرتين من حياته؛ حيث كان أسلوبه في أواخر عمره أنه أخذ يلقي التفسير دروساً على التلاميذ والكتبة المحتفين به على ما هو عليه من شدّة المرض، ولم يترك العمل به وهو على فراش الموت حتى وافته المنية.

وكبقية الجوانب العلمية التي ولجها البلاغي، جاءت ممارسته التفسيرية تأسيسية هي الأخرى، بالأخص داخل الوسط الحوزوي النجفي. وهو في رسالة بعث بها إلى محسن الأمين العاملي، عن الأفق الذي يبتغيه من وراء تفسيره يكتب: «لقد قمت بكتابة هذا التفسير لأفتح باباً في هذا المجال، وليتمكّنوا من الإجادة فيه»[2].

ولأجل الانتباه إلى أهمية تفسيره يكتب الفقيه القمي المرموق

= تنظر القضيّة كاملة في: ده كفتار [عشرة أحاديث]، مرتضى مطهري، ط 12، مؤسسة صدرا، طهران، 1996، ص220 فما بعد (بالفارسيّة). ولا يخفى أن الأجواء شهدت بعض التحوّل نحو الأحسن بالقياس إلى ما كان يتحدّث عنه مطهري قبل أربعة عقود.

(1) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، الشيخ محمد جواد البلاغي (1282 ـ 1352 هـ)، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، 1420هـ.

(2) ينظر النص وتفاصيل أخرى في: «آلاء الرحمن للعلاّمة البلاغي: لمحات سريعة في «مشاريع تفسيرية لم تكتمل»، خالد توفيق، صحيفة كيهان العربي، العدد 2748، 7 رمضان 1413.

الشيخ رضا أستادي الذي يتسنم الآن منصب إدارة الحوزة العلمية في قم، ضمن دراسة واسعة عن البلاغي: «يعتبر هذا التفسير من أعظم التفاسير الشيعية، ومن ميزات هذا التفسير اشتماله على مقدّمة بحث وتحقيق، كتبها المرحوم البلاغي بخصوص إعجاز القرآن، وعدم وقوع التحريف فيه، وبحوث قيمة أضافها»[1].

الطالقاني

هناك محاولة أخرى لم تكتمل ترتبط باسم السيد محمود الطالقاني (ت: 1979) الذي بدأ دروساً في التفسير في مسجد «هدايت» بطهران، ثم ذاع صيت هذه الدروس التي كانت تجذب إليها نخبة الشباب الحركي المتديّن في طهران أيام نظام الشاه، حتى أضحى مجرّد حضور الإنسان لهذه الدروس سبباً كافياً لكي يبادر السافاك (جهاز الأمن في عهد الشاه) إلى إلقاء القبض عليه. ثم بادر الطالقاني إلى تدوين تفسيره من داخل أسوار سجن «إيفين» الشهير في طهران، فكان مجموع ما صدر منه يساوي أربعة مجلدات كاملة جاءت بعنوان «برتوى از قرآن»[2] أي: (أشعة أو قبس من القرآن).

---

(1) تنظر الدراسة معربة في: مجلة دراسات وبحوث، العدد السابع، ص131.

(2) برتوي از قرآن، ط3، شركة «انتشار» المساهمة، طهران (بدون تاريخ)، لقد صدر من هذا التفسير الذي وقّع السيّد الطالقاني مقدّمة جزئه الأوّل بتأريخ ربيع الأوّل 1383هـ. صدر منه أربعة أجزاء كبيرة، بيد أنّ التراث القرآني للطالقاني ربّما يصل بمجموعة إلى ستّة مجلّدات، خاصّة إذا ضُمّت إليه محاضراته القرآنيّة بعد انتصار الثورة الإيرانيّة عام 1979م.

تكمن أهميّة الطالقاني في سيرته الفذّة وحياته الثائرة، التي انعكست على فكره بما في ذلك رؤاه التفسيريّة، وعلى رغم كثرة ما كُتب عن حياته وفكره وتفسيره من متفرّقات إلا أن الحاجّة لا تزال ماسّة إلى أعمال متكاملة تدرس كلّ ما يتّصل به في مكان واحد، وقد عرفت أنّ محاولة من هذا القبيل هي في الطريق؛ حيث يشتغل عليها باحث إيراني.

كما أن في خطّتي لسلسلة «من أعلام المفسّرين» أنّ أُخصّص له كتاباً مستقلاً. =

شريعتي

ثَمَّ محاولة أخرى لم تكتمل رغم أن لها بصماتها المؤثرة في حركة البحث التفسيري داخل إيران، وفي إطار الثقافة الإسلامية المكتوبة باللغة الفارسية، تعود إلى محمد تقي شريعتي والد الكاتب المعروف د. علي شريعتي، قد صدرت بعنوان «تفسير نوين»[1] أي: (التفسير الجديد).

الخميني الابن

من المحاولات الأخرى واحدة تعود إلى السيد مصطفى الخميني النجل الأكبر للإمام الخميني، فقد عُثِر في أوراق السيد مصطفى بعد وفاته الغامضة في النجف الأشرفَ عام 1977، على تفسير حمل عنوان «تفسير القرآن الكريم».[2] وبعد تهذيب الأوراق وتنظيمها صدرت

= وفي تقديري أنّ العالَم العربي لو عرف طالقاني لانفتح عليه نظراً لجاذبيّة سيرته، وخصوبة أفكاره وحركيّتها، ناهيك عن أنّ بعض المتابعين للشأن الثقافي في إيران، يقارب الأثر التفسيري للطالقاني مع «ظلال القرآن» لسيّد قطب، ونقاط الاشتراك وإن كانت لا تعدم بين الاثنين من خلال وحدة المنطلق الحركي وانعكاس همومه في التفسير، بل حتّى اشتراكهما في تأليف شطر من تفسيرهما في المعتقل، إلاّ أنه يبدو لي أن تجربة قطب أكثر ثراءً ولا يزال بمقدورها أن تعطي الكثير على هذا الصعيد.

(1) تفسير نوين، محمد تقي شريعتي ، طبعة مؤسسة نشر الثقافة الإسلاميّة، طهران، 1995. له دور ملموس في بثّ ثقافة الفكر الإسلامي في ايران لاسيّما قبل ثورة شباط 1979. ارتبط مع مرتضى مطهري بنشاط فكري ثقافي مشترك خاصّة في إقليم خراسان الذي ينتميان إليه، وقد أشاد به مطهري واصفاً إيّاه بأنّه معقل الدفاع عن الإسلام، مشيداً خاصّة بدوره بين الشباب، وما تركه نشاطه الديني وكتاباته في الفكر الإسلامي من تأثير في أوساطهم.
لا أظنّ أنّ العالم العربي يعرف شيئاً عنه اللّهُمّ إلا الاشارة اليتيمة التي سجّلها المرحوم محمد جواد مغنية عنه في كتابه «من هنا وهناك»، ممتدحاً دوره في التبليغ وكتابة الفكر الإسلامي بأساليب مبتكرة وميسّرة.

(2) تفسير القرآن الكريم، السيّد مصطفى الخميني، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1983. يقع التفسير بمجلّداته الأربعة في أكثر من (1800) صفحة من القطع الكبير، وهو محاولة تستحق الدراسة والنقد في منهجها ومحتواها.

المحصلة في أربعة مجلدات ضخمة لم يُعِدّ فيها المؤلف أكثر من ترجمة سورة الفاتحة، وخمس وأربعين آية فقط من سورة البقرة.

هناك محاولات ومشاريع أخرى اطلعت عليها للسيد محمد حسين بهشتي[1] (ت: 1982) والشيخ مرتضى مطهري[2] (ت: 1979) كما، للسيد هبة الدين الشهرستاني[3] (ت: 1386 هـ)، ربما كان آخرها «منّة المنّان»[4] للسيد محمد الصدر الذي استشهد عام 1999.

---

(1) لم أطّلع في السابق للسيّد بهشتي، إلا على منهج للتعامل مع القرآن يتألّف من عشر نقاط . مفاتيح، قمت بترجمته وإصداره، تحت عنوان: وعي القرآن: مدارسة مع الشهيد بهشتي، جواد علي كسّار، مؤسسة الثقلين الثقافيّة، بيروت، 1420هـ.
لكن اتّضح لي فيما بعد أن لبهشتي تراثاً قرآنيّاً ربّما يمتدّ إلى عشرة مجلّدات ضخام، حيث دأب على إلقاء دروس منتظمة في التفسير على مدار ثلاث سنوات، وقد صدر بالفعل بعض أجزاء هذا المشروع؛ حيث اطلعت مباشرة على جزأين في إطار مشروع الآثار الكاملة لبهشتي التي مازالت أجزاؤه تتابع.

(2) بالإضافة إلى كتاباته المنهجيّة في التعاطي مع القرآن التي صدر بعضها مترجماً للعربيّة تحت عنوان «معرفة القرآن»، فإنّ للشيخ مرتضى مطهري تُراثاً تفسيريّاً مهمّاً يمتدّ على عدّة أجزاء؛ حيث بادرت المؤسّسة المختصّة بنشر آثاره الكاملة إلى إصدار عدد من الأجزاء التي توفّر فيها مطهري على تفسير سورة البقرة وآل عمران، فيما البقيّة قيد الإعداد والنشر.

(3) يُعدّ السيّد هبة الدين الحسيني الشهرستاني أحد رواد الإصلاح والنهضة في العراق، خلال العقود الأخيرة. وفي عقيدتي لا يمكن لرائد من رادة الإصلاح أن يمارس دوره، من دون أن يترك أثراً قرآنيّاً واضحاً، وهذا ما حصل بالنسبة للسيّد هبة الدين.
فعلاوة على كتبه المتعدّدة في علوم القرآن، فإن له في التفسير عدّة محاولات منها «التفسير المحيط» و «تفسير سورة الواقعة» وكرّاسة في تفسير آية الكرسي.

(4) منّة المنّان في الدفاع عن القرآن، وقد صدر منه مجلّد واحد ضخم في حياة المؤلّف، في حين لا يُعرف مصير بقيّة الأجزاء بعد استشهاده عام1999م وذلك أسوة ببقيّة مؤلّفاته الضائعة!
وليس هذا الكتاب تفسيراً بالمعنى المألوف، بل هو محاولة للاجابة على ما يُثار من أسئلة في ذهن الناس حول كتاب الله، ومن ثمّ فهو أصداء للحركة الإحيائيّة التي مارسها الصدر، وإن كان مُلىء بالنقاط العلميّة والنقاشات الجريئة.

محاولتان متميّزتان أوّل القرن

من بين أهم الأعمال القرآنية التي لم تكتمل مشروعان أطلاّ على الساحة الإسلامية في العراق وإيران؛ بشكل متقارب زمنياً، يعودان إلى عَلَمين بارزين من أعلام الفكر والنهضة هما المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980) والإمام الخميني (ت: 1409 هـ)، حتى ليمكن القول إن هاتين المحاولتين هما منبع خير وفير عمَّ دنيا المسلمين مطلع القرن الهجري الخامس عشر.

فمن النجف الأشرف ومن مسجد الطوسي بالذات، شرع السيد الصدر قبل استشهاده ببضعة أشهر بإلقاء سلسلة من الدروس التفسيرية بدأها يوم الثلاثاء 17/ جمادى الأولى1399هـ، دامت أربعة عشر درساً لتنتهي في جلسة يوم الأربعاء 5/ رجب 1399هـ.

افتتح الصدر دروسه التفسيرية بمقدّمات منهجية كسرت حالة الرتابة في البحث التفسيري، حين ميّز سماحته بين اتجاهين في التفسير; الاتجاه الترتيبي القائم أساساً على حركة مغلقة تبدأ من القرآن وتنتهي بالقرآن، والاتجاه الموضوعي التوحيدي القائم على حركة رحبة منفتحة كونها تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، فتمنح للقرآن قيمومته على الحياة، وتخلص التفسير من الوقوع في أسر الإعادة والتكرار لكونه يبقى ـ في المنهجية الترتيبية ـ حبيس البحث في المدلولات اللغوية للنص القرآني، بدلاً من التوجّه صوب وقائع الحياة الإنسانية مباشرة.

قيمة المشروع الصدري في التفسير تكمن في المنهج، وإن كانت التطبيقات التي ساقها لا تقل ألقاً عن ألق المنهج نفسه. لكن مع ذلك تبقى النقطة البارزة في هذا المشروع الذي لم يكتمل كامنة في طبيعة الفهم الذي قدّمه السيد الصدر لمعنى الاتجاه أو المنهجية الموضوعية.

فقبل الصدر وبعده شهدت المكتبة القرآنية بحوثاً حول التفسير الموضوعي، بل قدّم بعضهم تطبيقات واسعة على هذا الطريق، بيد أن المتابع المدقِّق في بنية هذه المحاولات يجد أنها لا تعدو أن تكون تطويراً لمنهج التفسير الترتيبي أكثر من أن تكون نقلة منهجية لحركة التفسير إلى أُفق جديد آخر، كما هي عليه عند الشهيد الصدر.

إلى جوار هذه المحاولة انطلقت واحدة أخرى من مدينة قم حيث مستقر الحوزة العلمية في إيران؛ إذ شرع الإمام الخميني الراحل بسلسلة من دروس التفسير ابتدأها بسورة «الحمد» وبمجموعة من المقدّمات النقدية حول مفهوم التفسير ومقاصده ووظيفة المفسِّر.

وإذ نعرف ذوق الإمام الخميني المعرفي وأستاذيته اللامعة، في الفلسفة (بالأخص مدرسة الحكمة المتعالية) والعرفان، فقد كان يمكن أن نشهد ولادة طراز جديد من التفسير القرآني يلتقي فيه العرفان بالفلسفة بالواقع على يد فقيه نهضوي مجدِّد، كما ألمح الإمام الخميني إلى ذلك صريحاً في الدروس المطبوعة من تفسيره.

بيدَ أن الذي حصل هو أن هذا المشروع غاب سريعاً من الساحة حين استهلكت شؤون البلد والتحدّيات المستجدّة وقت الإمام الراحل وجهده، ولم نحصد منه سوى بضعة دروس (أظنّها خمسة) بدأها في 2 / صفر 1400هـ وختمها في 26/ صفر 1400هـ.

هذه إضمامة سريعة لمحاولات تفسيرية لم تكتمل، وثَمَّ غيرها أيضاً.

محاولة جديدة أخرى

قبل مدّة طالعتنا مؤسسة دار الكتاب الإسلامي برقم جديد يضاف

إلى المحاولات السابقة. الطريف في المحاولة الجديدة أنها، هي الأخرى، تنتسب إلى بيت الصدر، لتضاف بذلك لَبِنَةَ أخرى إلى الصرح العلمي لهذا البيت المنيف، بيت الجهاد والعطاء والمنافحة عن كلمة الله، وكرامة الإنسان، وحق الشعوب.

ففي جهد علمي رفيع أطلَّ علينا المحقِّق الشيخ سامي الخفاجي بمجموعة من المحاضرات في التفسير تعود إلى المرحوم السيد إسماعيل الصدر الشقيق الأكبر للشهيد السيد محمد باقر الصدر.

ترجع قصة هذا العمل القرآني الذي صدر بعنوان «محاضرات في تفسير القرآن الكريم»[1]، إلى أواخر سني السيد إسماعيل الصدر (توفي في ذي الحجة 1388هـ)، كما يخبرنا بذلك المحقِّق الذي واكب بعض هذه الدروس، وراح يكتب عنها مقدّمة تحقيقيه: «كان هذا الكتاب مجموعة محاضرات ألقاها سيدنا المصنّف(رحمه الله) في مسجد الهاشمي في مدينة الكاظمية بعد صلاتي المغرب والعشاء أواخر سني عمره الشريف، في تلك المرحلة من تاريخ أمتنا المعاصر حيث الهجمة الإلحادية على عقيدة الأمة ومقدّساتها»[2].

هذا المشروع في التفسير ـ إذن ـ هو الآخر مجموعة من المحاضرات التي ساقها علم من الأعلام، كما حصل في بعض ما مر ذكره من المحاولات السابقة كتلك التي تنتسب إلى ابن باديس، والطالقاني، والصدر، والخميني، وهي من ثم عمل مدفوع ببعض

(1) محاضرات في تفسير القرآن الكريم، تأليف آية الله السيد إسماعيل الصدر، تحقيق الشيخ سامي الخفاجي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، 379 صفحة من القطع الكبير.

(2) محاضرات في تفسير القرآن الكريم، ص16. وسنختصر الإشارة إلى المصدر بكلمة «محاضرات» وحسب.

المقتضيات الزمانية التي كانت تمليه بحسب الحاجات المنشودة، والظروف الاجتماعية والسياسية، والشروط الثقافية التي كانت سائدة.

بيد أن هذا الطابع الظرفي لم يُسقِط العمل في هوة البحوث المؤقتة التي تستنفد طاقتها سريعاً، بل فيه ما ينتمي إلى المعالم الثابتة في البحث القرآني، وذلك من قبيل ما يتحدّث به السيد إسماعيل الصدر من نقاط ترتبط بمنهج التفسير، والنقاش الذي ساقه حول مبحث الإغلاق والتعقيد في كتاب الله، بالإضافة إلى النكات العقائدية التي لا تُحَدّ بظرف أو موضوع، بل هي من سنخ الحاجات الثابتة للإنسان، ويمكن أيضاً أن لا نستثني سلسلة إشارات المفسِّر حول الواقع الاجتماعي التي ما زالت تحتفظ بحيوية ظاهرة، رغم مرور ما يناهز الأربعة عقود عليها.

أما الاستفادات المعنوية والسلوكية، فهي عناصر متحرِّكة حيّة تجري مع الإنسان أبداً، وتبقى في كل حال تتمتّع بنبض ساخن يصلها بحركة الإنسان المسلم وحاجته الدائمة، لأن يؤسس وعيه على هدي الكتاب ونوره. وفي كل الأحوال، فإن قيمة هذه الدروس تبقى أنها تمثِّل واحدة من الذخائر العلمية لأحد الأقطاب البارزين من بيت الصدر، وهي إلى ذلك رقم آخر يضاف إلى ما سبقه من المشاريع التفسيرية التي لم تكتمل، والتي تمثِّل خبرات ينبغي الاطلاع عليها ودراستها بجدّ، لكي يستمرّ خط الدراسات القرآنية في نموّه وسيره التكاملي.

بودّي أن لا أختم هذه الفقرة من دون أن أشير إلى كلمات المحقّق وهو يصف حال المصنّف خلال إلقاء محاضراته: «هذا الكتاب يعيد لي ذكرياتي بالمصنّف العظيم رضوان الله عليه، وذلك قبل ما يربو على ربع قرن، حيث حضرنا بعض محاضراته هذه في التفسير، التي كان ـ رحمه الله يهدر في إلقائها على طلابه ومريديه، كالسيل منحدراً من صبب، يكتسح من أمامه الغُثاء والأهواء، ويملأ القلوب والأفكار والأسماع، ويهدي إلى صراط الله المستقيم، وتشعّ كلماته المخلصة

بأنوار الهداية، فتشرق لها النفوس، وتستضيء أعماقها وتمتلئ بالطمأنينة والرضا»[1].

لا ريب في أن مشاعر المسلمين ـ بالأخص في العراق ـ تحسّ بالتعاطف الكبير مع بيت الصدر وكل ما ينتسب إلى هذا البيت ويمتّ إليه بصلة، كما سجّل ذلك بمشاعر صادقةٍ الملايين من أبناء الشعب العراقي في داخل العراق وخارجه أثناء الفاجعة التي ألمّت بالشهيد السيد محمد الصدر عندما خرَّ صريعاً مع ولديه برصاص آثم عام 1999. بيد أني أحسب أن كلمات المحقّق الآنفة الذكر لا تدخل في حساب العاطفة المجرّدة وحدها ـ على أهمية هذه العاطفة وجلالها ـ ، بل هي تعكس واقعاً ملموساً يمكن أن يحسّ به المراجع للكتاب والقارئ لبحوثه، كما ستأتي الإشارة إلى شيء من ذلك لاحقاً.

أين كان الكتاب؟

أين كان الكتاب قبل ذلك؟ سؤال مشروع نجد بعض عناصر إجابته في مقدّمة المحقّق الذي يذكر أن المحاضرات التفسيرية هذه لم تُجمع وتُطبع في حياة المؤلف وتحت إشرافه، وإنما طُبعت في بداية السبعينيات وبعد عدّة سنوات من مغادرة المصنف إلى الرفيق الأعلى. فكان أن ترافق ظهورها بالأغلاط المطبعية الكثيرة وموارد السهو والسقط والتصحيفات. ومنذ الطبعة الأولى تلك لم تصدر للكتاب طبعة ثانية تتلافى أخطاء الطبعة الأولى ونواقصها، إلى أن بادر الشيخ سامي الخفاجي إلى الاضطلاع بهذه المهمة؛ حيث أخذ على عاتقه إخراج الكتاب بطبعة مصحّحة يترافق فيها تصحيح المتن مع ضبط نصوصه، وتحقيقها بالإحالة إلى المصادر وتسجيل الملاحظات، وغير ذلك.

---

(1) محاضرات، ص15 ـ 16.

ورغم صعوبة المهمّة كون المحقّق يفتقد لأصل المحاضرات أو لنسخة منها، إلاّ أن العمل جاء على أكبر قدر من التكامل ليكشف عن الجهد الكبير الذي بذله رغم إخفاقه ـ كما يشير ـ في العثور على مصادر بعض النصوص التي أوردها المؤلف وإحالاته.

وبشكل عام، فقد نهض التحقيق بمهمّة: «تصحيح الكتاب، وتقويم نصه وتقطيعه وتزيينه بعلامات الترقيم الحديثة، وتخريج نصوصه من الآيات والروايات والأقوال» كما ينصّ المحقق في مقدمته[1].

حياة المؤلف

أحسب أن الوعي الإسلامي العام أخذ يحيط بقدر كاف بعائلة الصدر، ومكانتها العلمية، وعطائها الفكري ومساهماتها الثقافية. لكن رغم ذلك يبدو أن الشهيد السيد محمد باقر الصدر هو الذي استحوذ وشقيقته المرحومة بنت الهدى بمركز هذا الوعي، حتى كاد يحجب عن اللوحة مكانة الأعلام الآخرين في هذه الأسرة الكريمة.

لذلك كان عملاً مهمّاً أن انطوى الكتاب على مقدّمة عن حياة السيد إسماعيل الصدر تبقى، رغم أهميتها، قصيرة بحاجة إلى استيفاء.

فممّا نقرأه في هذه المقدّمة أن السيد إسماعيل ولد في مدينة الكاظمية في شهر رمضان المبارك سنة 1340 للهجرة، وهاجر بعدها إلى النجف الأشرف مركز الحوزة العلمية سنة 1365، بعدما تلقى بعض الدروس في العلوم الإسلامية في مسقط رأسه، وفي النجف واصل شوطه العلمي إلى أن بلغ رتبة الاجتهاد؛ حيث كان من أساتذته في الفقه والأصول عدد من المراجع الكبار.

---

(1) محاضرات، ص17 . 18.

اشتغل حين عاد إلى مدينته الكاظمية بالتدريس، وتصدّى لمهام الدعوة والتبليغ، وأخذ يقيم صلاة الجماعة في الصحن الكاظمي المطهّر قبل أن ينتقل إلى مسجد الهاشمي أحد أهم مساجد المدينة، ويتخذ منه مركزاً لممارسة نشاطه الدعوي والتبليغي.

ولم تقتصر دروسه في المسجد على التفسير، بل شملت أيضاً الأخلاق والعقيدة، وإلى جوارها الدروس العلمية الحوزوية وبعضها على مستوى عال، في حين كان تأكيده واضحاً على التصدي للهجمة الفكرية الثقافية التي انتشرت في العراق تحت جناح المد الشيوعي والثقافة القومية العلمانية.

غادر السيد إسماعيل هذه الدنيا ملبياً نداء الله في ذي الحجة سنة 1388هـ؛ حيث دُفن في مدينة النجف الأشرف، وكان المحقق ممّن رثاه وأبّنه بقصيدتين منهما هذه الأبيات:

طود علم وجهاد صادق ... ضمّه وأسفا الترب الوضيع
أيّهذا الموت ما أنصفتنا ... فقد ارتاع بك اليوم الجميع
يندبُ الدينُ نصيراً مخلصاً ... هو لله لدى الروع مطيع
تلكمُ شخصية قد صاغها ... بالتقى إسلامنا الدين الرفيع

بالنسبة لآثار السيد إسماعيل يذكر المحقّق أن له تآليف عديدة في الفقه والأصول والرجال، لم يعدها أو يتوفّر على ذكر أسمائها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى المطبوع منها، وهما اثنان، أحدهما هذه المحاضرات في التفسير، والثاني هو تعليقته الذائعة الصيت على كتاب «التشريع الجنائي الإسلامي» لعبد القادر عودة الذي قضى نحبه في سجون عبد الناصر في طليعة المدّ الجمهوري وبداية حقبة الأنظمة الانقلابية في العالم العربي.

فالأستاذ عودة كان قد درس التشريع الجنائي الإسلامي في كتابه،

وفق المذاهب الإسلامية الأربعة مقارناً بالقوانين الوضعية، فكان أن بادر السيد إسماعيل الصدر إلى تكملة البحث بتعليقته حين أضاف إليه رأي فقهاء الشيعة الإمامية.

مقدّمتان

ثَمَّ مقدّمات يفتتح بها مفسّرنا محاضراته، أبرزها يتناول الموقف من التحريف؛ حيث يذهب إلى نفي التحريف كموقف عام لعلماء الشيعة الإمامية، وبنص تعبيره: «ومن الواضح أن عدم تحريف القرآن هو الرأي الذي اعتمد عليه المحقّقون من علماء الشيعة، وقد نسَب القولَ بعدم التحريف إلى عقيدة الشيعة، كلٌّ من شيخ الطائفة الشيخ أبي جعفر الطوسي في مقدّمة تفسيره «التبيان»، والفقيه الكبير الشيخ جعفر صاحب «كشف الغطاء» في كشفه، والعلامة المجاهد البلاغي في تفسيره «آلاء الرحمن»»[1].

في سياق مناقشته للقضية يذكر أن في أخبار الفريقين الشيعة والسنّة ما يدلّ على النقص، ثم يعالج هذه الأخبار إما بمناقشة أسنادها، أو مناقشة متونها وصرف مدلولها إلى وجوه أخرى.

ومن طريف ما نقرأه في هذه المقدّمة مناقشته للشيخ محمد أبو زهرة في طعنه بالكليني المحدِّث الشهير صاحب موسوعة «الكافي» الحديثية.

في المقدّمة الثانية ينفي مفسِّرنا أن تكون ثمّة آية واحدة في كتاب الله تتّسم بالإغلاق والتعقيد؛ فضلاً عن أن يتصّف بعض القرآن بذلك، وبنصّ تعبيره: «في ضوء نظرة مستوعبة شاملة يمكن أن نجزم بأنّ القرآن خلو من كل إغلاق وتعقيد، فليست هناك آية واحدة معقّدة ومغلقة؛ بحيث لا يمكن فهم معناها، وكيف يكون فيه ذلك وهو أفصح كلام

(1) محاضرات، ص31.

العرب، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام من الإغلاق والتعقيد؟»[1].

أما الآيات التي تُعَدّ من المتشابهات، فهي برأيه واضحة من حيث المفهوم، وإنما يكون الإجمال، أحياناً، في مصداق هذا المفهوم، الذي قد يرتفع بالتأمّل أو بمعالجات أخرى يذكرها المؤلف في بحث تفصيلي مهم يكشف عن عمق نظراته وتضلّعه العلمي.

منهج التفسير

ثمّة بحث تمهيدي يصرفه المفسِّر إلى تبيين طريقته في التفسير. وفي ضوء معالم هذا المنهج والمجلد الذي بين أيدينا الذي يُعَدّ مثالاً تطبيقياً يلتزم بتنفيذ عناصره، لا نجانب الحقيقة لو قلنا إن: هذا التفسير كان يمكن، في حال إتمامه، أن يكوِّن انعطافة مشهودة في حركة التفسير القرآني في زماننا هذا.

فمفسّرنا ينطلق، أولاً، من تحديد لمعنى التفسير الذي هو بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومدلولها، ثم يتناول طرق المفسّرين في التوصّل إلى تلك المعاني[2].

في البداية يناقش المفسّر اتجاهين، كلاهما، برأيه، ابتعدا عن جادة الصواب. الاتجاه الأول تمثّله الطريقة النصوصية ومدرسة التفسير بالأخبار والروايات وحسب، من دون اعتماد على: «عرف ولا لغة، حتى في تفسير الآيات الظاهرة في معناها عرفاً، كما لم يعتمد [هذا الاتجاه] على دليل العقل، ولا على الاستحسانات الذوقية في شيء»[3].

وثمّة في النقطة المعاكسة لهذا الاتجاه النصوصي اتجاه آخر انطلق

(1) محاضرات، ص49. وقريب منه ما في: الميزان، ج1، ص9.
(2) محاضرات، ص 40.
(3) محاضرات، ص 40.

من الرأي في تفسيره، واعتمد على الاستحسانات العقلية والأذواق الشخصية بمعزل، أحياناً، عن العرف واللغة وما يحدّدانه من معانٍ.

من البديهي أن يكون تفسير الآية بمعناها اللغوي والعرفي، ليس من صنف التفسير بالرأي؛ لأن: «التفسير بالرأي لا بد من أن يكون للرأي مدخلية في معناه، وليس في حمل الآيات على معناها العرفي واللغوي أي مدخلية للرأي»[1].

بل أطرف من ذلك ما يسجّله المصنّف من أن «الحمل» ليس من التفسير ولا يدخل فيه أصلاً، بناء على المعنى الذي قدّمه للتفسير من كونه كشفاً لمقاصد الآية ومدلولها، فالمفسّر حين يحمل الآية على معناها إنما يبيّن معنى الآيات ولا يمارس كشفاً للمقصد أو المدلول وإن كان الأخير يتوقف على بيان المعاني.

على هذا المنوال يستمرّ مفسّرنا في المناقشة، ليستخلص حرمة التفسير بالرأي حين يقوم على الذوق والاستحسان، وينصرف في الممارسة بعيداً عن المعاني اللغوية والعرفية. وكذلك يسجِّل ـ برأيه ـ خطأ الطريقة النصوصية الصرفة التي ترفض أن تعتمد حتى على العرف أو اللغة، فضلاً عن دليل العقل وغيره.

إزاء ذلك، يذهب مفسّرنا لتقرير أن أفضل طريقة في التفسير هي تفسير القرآن بالقرآن. المهم في الأمر أننا لا نستخلص هذا المنهج من روح الممارسة التفسيرية لدى مؤلفنا، بل بالعكس؛ حيث إننا نجد أن المؤلف (رحمه الله) ينطلق عن وعي وانتباه مسبق في ممارسة عناصر هذا المنهج.

يقول على سبيل المثال مدلّلاً على هذا المنهج: «إن من واجب

---

(1) محاضرات، ص 42.

المفسّر أن يفهم معنى الآيات المباركة بالطرق التي ذكرناها، وعمدتها تفسير القرآن بالقرآن الذي سيكون هو محطّ نظري في هذا التفسير».

ثم يضيف معلّلاً هذا الاختيار: «القرآن الذي فيه تبيان كل شيء كيف لا يكون فيه تبيان لنفسه؟! ولقد قال أمير المؤمنين(عليه السلام) في وصفه: «ينطق بعضه ببعض»[1].

اتجاهات مرفوضة

أهم ما يترتّب على منهجية تفسير القرآن بالقرآن، أن يختار المفسِّر طريقاً يتلمس فيه المسير بهدي القرآن ونوره وإرشاده، بعيداً عن النزعة التي يُخضِع فيها بعض المفسّرين ظواهر الآيات إلى آرائهم ويصرفونها إلى ما عليه معتقداتهم. وبتعبير السيد إسماعيل الصدر: «من المهم للمفسّر أن يهتدي بنور القرآن، فيطبّق عقيدته عليه، ولا يجوز له أن يُخضع ظواهر الآيات المباركة لما يعتقده»[2].

كأثر من آثار الالتزام بعناصر هذا المنهج، يرفض المؤلف اتجاهات تفسيرية قديمة وحديثة، تمثّلت سابقاً بنزعات بعض المتكلمين والفلاسفة والمفسّرين، وحاضراً بنزعات المقلِّدين للغرب ممّن يحمّل عقائده ومنطلقاته الفكرية الخاصة على كتاب الله. ففي ضوء هذه النزعات التفسيرية الشاذة، يتحوّل كتاب الله إلى صحيفة تحمل الرأي ونقيضه، والاتجاه الفكري وما يعارضه!

عن المتكلّمين يقول: «أخذ بعض المتكلّمين يستشهد بالقرآن على رأيه وإن كان مخالفاً لظاهر القرآن».

وعن الفلاسفة: «كما أن بعض الفلاسفة الذين أُعجبوا بالفلسفة

---

(1) محاضرات، ص 46. وقريب منه ما في: الميزان، ج1، ص9، 11 ومواضع أخرى.

(2) محاضرات، ص 46.

اليونانية أخضعوا ظواهر القرآن لما ذكره فلاسفة اليونان، كأنّ أقوالهم غير قابلة للنقض، وكأنها أولى بالاتّباع من ظواهر القرآن الكريم».

وعن النزعات التغريبية الحديثة التي شاعت في بلاد المسلمين: «وكذلك أيضاً، بعض العاشقين للغرب والمقلّدين له في كل شؤونهم، فإنّهم يحاولون تطبيق القرآن على مقتضيات إيمانهم بالغرب، بدلاً عن اعتباره مقياساً لتمييز الحق من الباطل»[1].

هذه النزعات تمثّل تطبيقاً لا تفسيراً، وبقدر ما يكون التفسير مطلوباً، فإن مثل هذا التطبيق مرفوض. من النزعات الأخرى التي يواجهها مفسّرنا هي بعض الاتجاهات الصوفية في التفسير التي اهتمت بالتأويل وتركت التنزيل، وركنت إلى الباطن وتركت الظاهر، حتى وإن كان ذلك يتعارض مع تعاليم الشرع التي أُمرت «باتّباع الظواهر، ما لم يرد نص على أن للآية باطناً وتأويلاً، وإن المراد بها هو المعنى الباطن المؤوّل، فنعمل حينئذٍ بالباطن والتأويل»[2].

إن مواجهة المؤلِّف لبعض النزعات الكلامية والفلسفية والعلمية الحديثة في التفسير لا يعني موقفاً معارضاً أو مضاداً للكلام والفلسفة والعلم الغربي، تماماً كما أن مواجهته لبعض الاتجاهات الصوفية التي تقدم التأويل والباطن لا يعني رفضه للتأويل والباطن، بل ثمّة إشارة يقول فيها نصاً: «ونظرة عميقة مستوعبة في الكلام والفلسفة والعلم تكشف عن عدم التعارض بين الكتاب الكريم وكل الحقائق الصحيحة الثابتة في هذه الحقول»[3].

---

(1) محاضرات، ص 46.

(2) محاضرات، ص 48.

(3) محاضرات، ص 47.

قاعدة الجري

هذه القاعدة التي يأخذها مفسّرنا في عناصر منهجه التفسيري تحلّ الكثير من المعضلات، إذ يتوقف البعض على تجميد آيات القرآن في موارد جزئية تختص بها دون أن يستفيد منها المعنى العام، وهذه المشكلة تقود في نهاية الأمر إلى محدودية كتاب الله في إطار وقائع زمانية بعينها لا يتجاوزها.

حلاً لهذه المشكلة جاءت الأحاديث الشريفة بقاعدة الجري التي تنصّ على أن الآية حيّة متحرّكة تجري مجرى الشمس والقمر ولا تختص بزمان، أو بملّة وقوم.

واسم القاعدة مستنبط من الأحاديث الشريفة من قبيل حديث حفيد رسول الله ﷺ الإمام محمد الباقر عليه السلام: «والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية، لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين، كما جرت في الماضين». وكذلك الحديث الشريف الذي يورده المؤلف: «إن القرآن حي لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا».

يستفيد مؤلفنا من هذه القاعدة ويضمّها إلى عناصر منهجه من دون أن يكون المعنى العام للآيات المستنبط بمفاد قاعدة الجري، لاغياً لموارد التخصّص. وإنما تكون الأخيرة في العادة، بعض مصاديق المفهوم القرآني.

المواكبة ومدخلية عنصر الزمان

بتأثير الاحتكاك مع ثقافة الغرب، لا يسع باحث إسلامي، مفسّراً

كان أو غيره، إلاّ أن يقف ليقدّم الإجابة عن بعض الأسئلة التي تثيرها تحدّيات الثقافة الأخرى، أو تلك الشكوك التي نفذت إلى ذهنية المسلمين بالتأثير السلبي لتلك الثقافات.

من ذلك مسألة المواكبة وكيف يكون القرآن معاصراً لقضايا الحياة في كل وقت. ثمّة في هذا السياق إشارتان واضحتان في منهج المفسر، والإشارتان هما:

أوّلاً: إشارة ترتبط بحركية عملية التفسير من خلال التعامل بنظرة منفتحة مع مفهوم الإعجاز ووظيفة المفسِّر في آن واحد. فالقرآن معجز باستمرار، ومن ثم، فإن من مهام المفسر أن يشير إلى العناصر المتجدّدة في هذا الإعجاز، لو تحلّى بنظرة واعية منفتحة على العصر. ولكن لماذا يدخل وعي العصر في المؤهلات التي يترسّمها مفسّرنا للمفسر؟ الجواب: «لأن العصر الحديث يستطيع أن يستكشف عناصر جديدة من إعجاز القرآن» كما يفصّل مفسّرنا ذلك[1].

والأهم من هذه الرؤية هو أن التفسير لا يُسَتَنَفدُ في عصر، ولا معنى للتسليم بمفاد المقولة المشهورة: إن الماضين لم يتركوا شيئاً للتالين. وعدم استنفاد التفسير لا يعني عدم استنفاد المدلولات اللغوية، فهذه الأخيرة طاقتها محدودة وهي قابلة للاستنفاد، إن لم تكن قد استنفدت في مساحة واسعة من البحوث التفسيرية لآيات القرآن، ما أدى إلى أن تصاب حركة التفسير بالتكرار الباعث على الملل، حتى تجد وكأن المفسر التالي ليس لديه ما يضيفه إلى نتاج من سبقه. والسؤال: هل تنعكس حصيلة هذه المسألة على القرآن نفسه; أي هل استنفدت معاني القرآن ومدلولاته وهو النور الذي لا تُطفأ مصابيحه، والسراج

(1) محاضرات، ص 28 فما بعد.

الذي لا يخبو توقّده، والبحر الذي لا يدرك قعره، والشعاع الذي لا يُظلم ضوؤه، كما في الحديث الشريف؟

في الواقع ليس ثمّة ما يدعو لنقل آثار المشكلة إلى القرآن نفسه، وإنما هي تبقى تخبر عن عجز مناهج المفسّرين عن النهوض بمبادرة تشكل نقلة منهجية في البحث القرآني. مثل هذه النقلة المنهجية تكون بالخروج عن دائرة الاتجاه التفسيري التجزيئي الذي يتّسم بالانغلاق، كونه، كما يوضح الشهيد السيد محمد باقر الصدر ـ شقيق مؤلفنا ـ يبتدئ بالقرآن وينتهي بالقرآن مهمِلاً الواقع، الذي يستطيع أن يغني حركة التفسير ويجعلها ثرية على الدوام.

المدهش حقّاً، أن يسجِّل البحث القرآني نقلة إبداعية على يد الشقيقين من آل الصدر، فبذرة المنهج الذي تحدث عنه الشهيد الصدر في أخريات أيامه، والذي دعا فيه إلى تدشين الاتجاه الموضوعي القائم على معنى الانطلاق من الخارج؛ من وقائع الحياة وما يموج فيها من قضايا وتيارات فكرية، ومشكلات عملية، وعرض ذلك على القرآن؛ هذه البذرة نجد أن السيد إسماعيل الصدر يدعو إليها بنفسها، وذلك بإدخاله العصر كعنصر إيجابي في التفسير ينبغي على المفسِّر أن ينتبه إليه ويعيه جيداً لخطير دوره في إمداد البحث التفسيري بدماء متجدِّدة تكشف عن معانٍ جديدة في القرآن الكريم.

يقول معبّراً عن هذه الحقيقة «القرآن نور لا تُطفأ مصابيحه؛ لأنه لم تُستوفَ جميع معانيه، ولا تُستوفى في عصر واحد، بل يُكشف في كل عصر عن معانٍ جديدة، لم تُعرف من قبل، كما يُكشف في العصر الحاضر عن أسرار من دنيا الكون والطبيعة لم تكن لتُفهم حق الفهم قبل أن يحلّها العلم»[1].

---

(1) محاضرات، ص 39.

ثانياً: الإشارة الثانية الواردة في مقدّمات التفسير حول مواكبة القرآن للعصر، تتمثّل في حديث مؤلّفنا عن المعجزة التي يتحلّى بها التشريع الإسلامي، فرغم ثبات أصول هذا التشريع، إلاّ أنه يملك أهلية التنفيذ في كل وقت، والأهم من ذلك أنه يتحلى بقدرة استيعاب المستجدّات، ولكن كيف؟ يجيب مؤلفنا بأن النظام التشريعي هو وليد حاجات البشر، وهذه الحاجات وإن كانت تختلف باختلاف العصور، إلاّ أن فيها ما يتّسم بالثبات والدوام، وهذا الجزء الثابت يقابله الأحكام التشريعية الثابتة التي يطلق عليها اسم الشريعة.

أما الحاجات المستجدة في الحياة الإنسانية، فلم يهملها التشريع الإسلامي؛ وإنما أناط استيعابها بحقلين هما:

أ ـ الحقل الاجتهادي: إذ توفّر عملية الاجتهاد الفقهي في الإسلام حقلاً حيوياً لاستنباط الأحكام التي تُشبع الحاجات المستجدة في الحياة الإنسانية[1].

ب ـ الحقل الحكومتي: وهو المجال الثاني الذي يمتص المتغيّرات التي تدخل ضمن نطاق صلاحيات ولي الأمر، الحاكم الشرعي للدولة الإسلامية، الذي مُنح بنص تعبير المؤلف: «مجالاً مفتوحاً لكثير من التطورات حسب مقتضيات المصلحة في بعض النقاط»[2]؛ إذ بمقدور هذه الصلاحيات أن تُنشئ إجابات إسلامية للقضايا المستحدثة.

البعد العقائدي والمنحى الاجتماعي

ما يزال في هذه المحاضرات التفسيرية كثير ممّا يلفت الانتباه على

---

(1) محاضرات، ص 30.

(2) محاضرات، ص 30.

صعيد العناصر المنهجية في خطة المفسّر، أو معالم التطبيق غير ما أشرنا إليه في الفقرات السالفة.

فمن بين عناصره المنهجية استخدامه الممتاز للرواية؛ إذ يأتي النص الروائي مسترسلاً وهو يعكس المعنى الذي يفيده المفسّر من الآية.

وبشأن محتوى التفسير، فإنَّ مفسّرنا يُسجِّل ـ كأغلب المفسِّرين ـ أن هدف القرآن هداية الإنسانية «هناك غاية لإنزال القرآن الكريم هي هداية الناس وإرشادهم»[1].

بيد أن ذلك لا يمنعه من الذهاب إلى أن لكل سورة من سور القرآن هدفاً تنهض به في إطار تحقيق تلك الغاية الكلية للقرآن، وإلاّ لما كان من معنى لتقطيع القرآن إلى سور، وأن تكون آياتها هي الآيات الداخلة في نظمها فعلاً دون غيرها من الآيات. ويستظهر مفسّرنا من هذا التقطيع: «أن ذلك لأجل أن لكل سورة غرضاً خاصاً، فالآيات التي لها دخل في غرض السورة تكون من آياتها، وحينما يُستوفى الغرض الخاص تنتهي السورة»[2].

وكتقرير عام للفكرة يقول في مكان آخر: «هناك غاية تترتّب على كل سورة، وهي الداعية لإنزالها»[3].

على هذا الأساس ذكر مطلع سورتي «الفاتحة» و«البقرة» الغاية من نزولهما، وانتهى في ضوء ذلك إلى تسجيل هدفين يوحّد بينهما جامع واحد لسورة البقرة[4].

عن الأهداف التي تتوخاها هذه المحاولة التفسيرية في ظلال الغاية العامة للقرآن نفسه، يمكن رصد ثلاثة اتجاهات مقاصدية بارزة في التفسير، هي:

---

(1) محاضرات، ص 199.

(2) محاضرات، ص 62.

(3) محاضرات، ص 199 . 200.

(4) محاضرات، ص 62، 200.

الأوّل: البعد العقائدي.

الثاني: البعد الاجتماعي ـ الاستنهاضي.

الثالث: البعد الأخلاقي التربوي البنائي.

فبشأن المقصد الأول تكثر في التفسير ـ على وجازتها ـ البحوث العقيدية التي تمسّ مسائل أساسية في أصل عقيدة الإنسان المسلم أو فرعية، مثلما فعل في بحث تحريف القرآن[1]، مفهوم الشرك ومناقشة ابن تيمية[2]، الفعل الإنساني بين الجبر والتفويض[3]، الشفاعة[4]، السجود على التربة الحسينية[5]، بحث مهم في الهداية أنواعها والمراد من الهداية الخاصة[6]، البحث التفصيلي الواسع الذي ساقه عن قضية الإمام المهدي (عليه السلام) بمناسبة حديثه عن الإيمان بالغيب كصفة تحدّث عنها القرآن للمتّقين مطلع سورة البقرة[7].

من طبائع البحوث العقيدية، أنها تُملي على المفسِّر الولوج في مناقشات مع الآخرين. وهذه خصلة واضحة نلمسها، وهي تمتدّ على مساحة واسعة من هذه المحاضرات التفسيرية كلما جاءت المناسبة لمعالجة مسألة عقائدية.

أما عن البعدين الاجتماعي والتربوي، فهما يعودان إلى شخصية السيد المفسِّر وتطلّعاته التغييرية؛ إذ تُملي مثل هذه التطلّعات على شخصية علمائية إسلامية كالسيد إسماعيل الصدر، أن لا يَقصُر تعامله مع القرآن على الجوانب العلمية والنظرية، بل يأخذ من كتاب الله منطلقاً

---

(1) محاضرات، ص 30 فما بعد.
(2) محاضرات، ص 139.
(3) محاضرات، ص 141.
(4) محاضرات، ص 143.
(5) محاضرات، ص 146.
(6) محاضرات، ص 177.
(7) محاضرات، ص 244. 310.

للتغيير، وإعادة بناء الشخصية الاجتماعية على ضوء كتاب الله، ولو أراد الهدف الأوّل دون الثاني، لكفاه أن يجلس في بيته ومكتبته ويؤلّف في التفسير بدلاً من أن يتحدّث إلى الجمهور من منبر الصلاة.

هذا ما نلمسه بعمق في جميع فجاج هذه المحاضرات القرآنية. والآلية التي استخدمها السيد المفسِّر على هذا الصعيد تتمثّل بتعقيب الآية، أو الآيات التي يتناولها بفقرة يستعرض بها «الدروس العملية» التي يستفيد منها الإنسان المسلم والمجتمع المسلم في سلوكهما العملي، من خلال نقاط واضحة ومتتالية، أشبه ما تكون ببرنامج تنفيذي للسلوك العملي على ضوء القرآن[1].

أما اللغة المستخدمة، فهي عتابية تحريضية، بيد أنها مشبوبة بعاطفة محببة يلفّها دفء وحرارة: «وعجيب ممّن هو من أمّة محمّد ومحبيه، ومن شيعة علي والحسين ومحبيهما، وهو يترك صلاته، وقد قال النبي صلّى الله عليه وآله في الصلاة (قرّة عيني الصلاة)، وقد صلّى أمير المؤمنين بين الصفين...; وقد صلّى الحسين يوم عاشوراء الصلاة المعروفة»[2].

كذلك قوله: «وكيف يُستغرب الحكم بأفضلية السجود على التربة الحسينية مع شرفها وعِظَم قدرها؟ وكيفِ لا تكون كذلك، وقد أخذت من كربلاء تلك البلدة المقدّسة التي تخضّبت بدم سيد شباب أهل الجنة أبي عبدالله الحسين عليه السلام؟، وأقسم بالحسين ودمائه الطاهرة ومواقفه المشرّفة، لولا ما قدّمه عليه السلام من الضحايا الثمينة والقرابين المقدّسة؛ لإحياء دين جدّه صلى الله عليه وآله، حتى ضحّى بنفسه الطاهرة، وقدّم أهل بيته للسبي والأسر، لما بقي للدين الإسلامي اسم ولا رسم»[3].

(1) محاضرات، ص 150، 187، 106، 117، 209، 306، 294 وغيرها.

(2) محاضرات، ص 115. 116.

(3) محاضرات، ص147.

دور العقل وموقعه
دراسة مقارنة في أربعة تفاسير معاصرة

علي رضا عقيلي

دور العقل وموقعه
دراسة مقارنة في أربعة تفاسير معاصرة

علي رضا عقيلي

إذا ما رمنا تحديد عدد من المكوّنات الأساسية التي تنتظم تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، يتحتِّم علينا أن نبحث عنها في الموقع الركين الذي حظي به عنصرا العقل والعلم، وفي ما كان لهما من دور في حركة التفسير.

قيمة العقل وتأثيره، في فهم الكلام الإلهي وإدراك النصوص الدينية وتفسيرها، موضوع له خلفيّته العريقة من خلال تناوله في الأروقة العلمية وحضوره في البحوث الكلامية والفقهية، كما يشهد على ذلك تاريخ الفكر الديني، بما حفل به من نزعات تجنح صوب الإفراط تارة والتَّفريط أخرى، وإنْ لم نَعدم أحكاماً معتدلة على هذا الصعيد. وإنَّ الجنوح إلى العقل والاهتمام به، والاعتماد عليه، كما التزام جانب الحيطة والدقة في استعماله، كلاهما، ممارستان كان لهما ولا يزال، دليلهما من القرآن والرِّوايات.

والموقف يحسمه الدارسون عمليّاً، فتارة يميل هؤلاء إلى التّمركز العقلي، و النزعة العقلانية أكثر فيقلّ جانب الاحتياط، فيُحمِّلون العقل فوق ما يطيق، وتارة ينزلقون إلى فجاج الاحتياط فتضيق عليهم جرأتهم، ويفقدون روح الإقدام كلياً، ويسقطون في هوّة التَّقليد تمام السُّقوط.

على أنَّ بين الاثنين نمطاً وسطاً اختط في مساره خطَّ الاعتدال بين التعقُّل والتعبّد، وسلك سبيلاً في التدبّر والتفسير جَهِد فيه للمحافظة على حرمة الاثنين، بحيث أعطى لكلّ منهما حقه. فمن جهة، نظر هؤلاء إلى عقل الإنسان وفكره بوصفهما معيار الإنسانيَّة الرفيع؛ فالعقل هو محور التَّكليف والثواب والعقاب، ومن جهة أخرى، ذهبوا إلى أنّ الحسابات الظنّية والمعادلات العقلية، عاجزة عن إدراك عمق الوحي، واستيعاب جميع أسرار نظام التشريع وحِكَمِه.

وليس بمقدور أحد أن ينكر أنَّ مفرداتٍ، مثل العقل، والفكر والشُّعور، والنَّظر، والعلم، والتذكّر، والتدبّر، والتفقّه، وما شابه هي من مصطلحات القرآن الأساسية، ومن المفاهيم المحورية لآيات القرآن التي استخدمت بهيئات وتراكيب مختلفة. لقد دأب القرآن، عبر بياناته ومن خلال إضاءاته الخاصَّة، على حثّ الناس على التعقّل والتفكير، ودفعهم إلى التدبّر دائماً، كما تومئ إلى ذلك النصوص الآتية: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[3] وكذلك قوله (سبحانه): ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾[4].

وانطلاقاً من زاوية أخرى، يُلحظ أنَّ الحدَّ الفاصل بين التعقُّل والظن، والمساحة التي تميّز بين الإدراك والعاطفة غير جلِيَّين؛ أو بحسب اللغة العلمية، يُلحَظ أنَّ التمايز ما بين العلم والجهل المركب ليس واضحاً على الدوام. فما أكثر الظنون والتصُّورات التي يُنْظَر إليها بوصفها معطيات عقلية، وما أكثر العواطف التي يتمّ التعامل معها

---

(1) سورة البقرة، الآية 73.

(2) سورة البقرة، الآية 219.

(3) سورة الأنعام، الآية65.

(4) سورة ص، الآية 29.

بوصفها إدراكاً منطقياً. ولقد تحوّلت هذه الحالة إلى أرضية انطلقت على أساسها التحذيرات تنبّه المفسرين، وتخوّف المشتغلين في حقل المعرفة الدينية من تحميل آرائهم الشخصية للكتاب الإلهي واعتماد نظراتهم الخاصة بدلاً من العقل السليم، وتحذّرهم من أن يُلبسوا التصوّرات والظنون دثار العلم واليقين، وأن ينزلوا بالكلام الإلهي إلى مستوى الإدراكات البشرية غير الصحيحة!.

ولا ريب في أنَّ هذه الهواجس في محلها، وهي تعبّر عن قلق مشروع، فالاعتماد عليها ربَّما يؤدي إلى الانحراف العقيدي والعملي، وأحياناً إلى التحريف المعنوي لرسالة الوحي. بيد أنَّ وجود المخاوف وضروب القلق هذه لا يمكن أن يتحوّل إلى سبب للإجهاز على أصالة العقل الذي يُعَدّ بدوره قاعدة المعرفة، وأساس الإيمان، ومناط التكليف.

ما نرمي إليه، عبر هذا البحث، هو أن ندرس طبيعة الموقف الذي واجه به مفسِّرو القرن الأخير مقولة العقل، وموقعه في تفسير القرآن، والمدى الذي بلغه على هذا الصعيد. لكن لمَّا كانت تغطية جميع التفاسير التي ظهرت في هذا القرن عملية تقع خارج نطاق هذه الدراسة، فقد اكتفينا بإطلالة بحثية على أربعة تفاسير هي: «الميزان» و «المنار» و«الفرقان» و«في ظلال القرآن»؛ حيث يعكس كلٌّ واحد منها اتجاهاً فكرياً خاصاً.

(1)

العقل في تفسير «الميزان»

لما كان الوزن العلمي الذي تحظى به شخصيَّة المفسّر، وخلفيته الفكرية، عاملين يتركان تأثيراً لا يُشكُّ فيه في صوغ مساره التفسيري وتحديده، فإن إيحاءات هذا المنطق تملي على مؤلف «الميزان»، العلاَّمة

السيد محمد حسين الطباطبائي، أن يجنح إلى ضرب من الإفراط في استخدام العقل، وتوظيف المعطيات العقلية والفلسفية في تفسيره، بحكم ما يحظى به من معرفة فلسفية عميقة. بيد أنَّ رؤيته الواقعية حصّنته من هذا الجنوح الإفراطي وتحوّلت إلى مانع يحول دون ذلك.

يقول العلاَّمة الطباطبائي (ت: 1403 هـ): «حقاً، إنه لظلم عظيم أن يفرَّق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية... فهل الأنبياء إلاّ رجال يهدون المجتمع البشري بإذن الله، إلى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقية؟ وهل السعادة البشرية الحقيقية إلاّ أن ينال الإنسان حقائق المعارف، باستعمال ما منحه الله من جهاز معرفي إدراكي لفهمها وإدراكها؟... وهل للإنسان مناص من تحصيل هذه المعارف إلاّ عن طريق الاستدلال واللجوء إلى إقامة البرهان؟

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يسوَّغ للأنبياء أن يدعوا الناس إلى السمع والقبول بلا بيّنة، وأن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال وإقامة البرهان، مع أن ذلك مخالف لجبلّتهم ومناف لما جُهّزوا به في أصل خلقتهم وبنية وجودهم!»[1].

وعلى الرُّغم من هذا القول، حرص الطباطبائي، في ممارسته التفسيرية، على أن يفصل تفسير الآيات عن المباحث الفلسفية والاصطلاحات الفنية، والفرضيَّات العلمية المسبقة، وسعى إلى أن لا يدمج بين الاثنين في إطار بنية واحدة، بل استخدم المعايير الضرورية في التفسير، حتَّى إذا ما أحسّ بلزوم طرح نقطة فلسفيَّة، أو اجتماعية، أو سياسية، وما إلى ذلك، تراه قد خصَّص لها فصلاً مستقلاً عن تفسير الآيات، بحيث ميّز بين البحوث التفسيرية، والبحوث الأجنبية عن التفسير، وفصل بينهما.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص 11، 12.

على أنَّ القيمة التي يؤمن بها الطباطبائي للعقل، لا تقوم أدِّلتها على قواعد فلسفية وبرهانية فحسب، بل لها جذرها في صميم المعارف القرآنية نفسها. يقول في هذا المضمار: «وهو ذا القرآن أعدل شاهد على ذلك، فيما يدعو إليه المجتمعَ الإنسانيَّ من معارف المبدأ والمعاد، وكلِّيات المعارف الإلهية، فهو لايقبل عنهم إلاّ عن دليل وحجَّة، ولا يذمّ إلاّ الجهل والتقليد»[1].

ويكتب أيضاً، في ظلال الآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2]، ما نُّصه: «ولم يعيّن [سبحانه] في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذي يندب إليه، إلاّ أنَّه أحال فيه إلى ما يعرفه النَّاس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركوز في نفوسهم. وإنّك لو تتَّبعت الكتاب الإلهي ثم تدبّرت آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر، أو التذكّر أو التعقّل... ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون»[3].

التحرُّر العقلي والتعبُّد المبدئي

برغم كلِّ هذه القيمة التي يهبها الطباطبائي للعقل، نراه لا يبتعد قطُّ عن التعبد المبدئي، والالتزام بأصول الشريعة وفروعها، ولم يَحِدْ عن ذلك أبداً بدعوى الميل العقلي، بل ما برح يؤمن بتوافق العقل السليم وانسجامه مع الشريعة. وهذا المعنى صرّح به «الميزان»، ودلّ عليه

(1) المصدر نفسه، ص 12.
(2) سورة الإسراء، الآية 9.
(3) الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ج5، ص 254.

بوضوح في قوله: «مع أنَّ الكتاب والسنّة هما الداعيان إلى التوسع، في استعمال الطرق العقلية الصحيحة. . . [لكنهما] ينهيان عن اتّباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية؛ لأنّ الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيقته أولاً»[1].

تمُيز منطق العقل من منطق العاطفة

يتمثل أحد المزالق المهمة للعقلانية بعدم تمييز حكم العقل السليم والمنطق التعقلي عن الميول النفسية والمنطق العاطفي. ومردُّ ذلك إلى أنَّ هناك نداء من الداخل يحثّ الإنسان على الحركة والعمل في الحالتين، فيعمد الإنسان بوحي من هذا النداء إلى الحكم على شيء بأنه حسن نافع، أو أنه قبيح وسيِّء. لكن الحقيقة أنَّ منبثق هذه النداءات والأحكام التي تتلوها ليس واحداً في داخل الإنسان، بل ترجع إلى أكثر من منطلق؛ إذ هي تصدر عن العقل تارة وتنبثق عنه، في حين إنها تنبثق من القلب، والهوى، والعاطفة تارةً أخرى.

يتحدث «الميزان» صراحة عن منطقين: «منطق التعقُّل ومنطق الإحساس»، ويدعو صراحة إلى ضرورة التمييز والفصل بينهما: «أما منطق الإحساس فهو يدعو إلى النفع الدنيوي ويحثّ اليه، فإذا قارن الفعلَ نفعٌ، وأحسّ به الإنسان، فالإحساس متوقد شديد التوقان في بعثه وتحريكه، وإذا لم يحسّ الإنسان بالنفع، فهو هامد. وأما منطق التعقل، فإنما يبعث إلى اتباع الحق، ويرى أنه أحسن ما ينتفع به الإنسان، أحسّ مع الفعل بنفع مادي أو لم يحسّ»[2].

(1) المصدر نفسه، ج5، ص 258.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص 112.

تميّز حكم العقل عن الرأي الشخصي

من المحاذير الأساسيَّة الأخرى التي تبعث على قلق الباحثين في القرآن خلط التفسير بالرأي والنظر الشخصي، وقد وردت روايات كثيرة تحذّر من هذا الخلط، وممَّا ينتهي إليه، كما عن النبي ﷺ: «أكثر ما أخاف على أمتي من بعدي رجل يُناول القرآن يضعه على غير مواضعه»[1].

عندما يجري الحديث عن التفسير العقلي، أو يُنْظَر إلى العقل بوصفه حكَماً في فهم الكلام الإلهي، تبرز المخاوف من أن تنجرّ هذه الظاهرة إلى قلب معنى القرآن، وتفضي إلى أن يفسر كلّ إنسان الكلامَ الإلهي، بحسب ميزان عقله وإدراكه الخاص، بحيث يؤدي فعل قصار النظر إلى تحريف القرآن، ومن ثم السقوط في هوة التفسير بالرأي المنهي عنه.

بعد أن يأتي تفسير «الميزان» على هذا الصِّنف من الروايات المحذّرة، ينعطف إلى بيان الحقيقة التي تفيد أنّ الاحتراز عن التورّط بالتفسير بالرأي المنهيّ عنه، لايستلزم الاستغراق في النـزعة الحديثية والاقتصار في التفسير على الحديث وحده، إذ يكتب: «قوله صلى الله عليه وآله: (من فسّر القرآن برأيه) الرأي هو الاعتقاد عن اجتهاد، وربما أطلق على القول عن الهوى والاستحسان، وكيف كان لما ورد قوله: «برأيه» مع الإضافة إلى الضمير عُلم منه أن ليس المراد به، النهي عن الاجتهاد المطلق في تفسير القرآن، حتّى يكون بالملازمة أمراً بالاتباع والاقتصار على ما ورد من الروايات في تفسير الآيات عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم، على ما يراه أهل الحديث. على أنّه ينافي

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 75.

الآيات الكثيرة الدالَّة على كون القرآن عربياً مبيناً، والآمرة بالتدبّر فيه. وكذا ينافي الروايات الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه»[1].

التوازن في توظيف العقل والحديث

يعرض «الميزان» إلى البحث عن إمكان بلوغ الإنسان للمعارف القرآنية، ويرى أنَّ مفاهيم القرآن ليست مما لا يناله الفكر البشري، حيث يعقد لذلك بحثاً روائياً للتدليل على المطلوب. ففي مقابل من يحتجّ بالأحاديث الناهية عن التَّعاطي العقلي مع القرآن، يحتجّ الطباطبائي بالأحاديث التي تدعو إلى التدبّر وتحثّ عليه، ثم يصير إلى مركّب نظري يجمع فيه بين الاثنين يشهد على التوازن في الاستفادة من العقل والحديث معاً. يكتب: «وبما مرّ من البيان يجمع بين أمثال هذه الأحاديث الدالة على إمكان نيل المعارف القرآنية منه، وعدم احتجابها من العقول، وبين ما ظاهره خلافه، كما في تفسير العياشي عن جابر، قال: قال أبوعبدالله (عليه السلام): «إن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، إن الآية لتنزل أوَّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف على وجوه...[2] فالذي ندب إليه، تفسيره من طريقه، والذي نهى عنه، تفسيره من غير طريقه، وقد تبيّن أن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 76.

(2) أنظر محمد بن مسعود [المعروف بالعياشي]، تفسير العياشي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ج1، ص11.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 87.

العقل أداة لفهم الوحي وليس بديلاً منه

في ظلال بحث فلسفي أثاره «صاحب الميزان» في شأن طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، انتهى إلى طرح السؤال التالي: «مادام الإنسان يحظى بالعقل، وعقله يدعوه إلى اتباع الحق في الاعتقاد والعمل، فما حاجته حينئذ إلى بعث الأنبياء؟ أو لايستطيع العقل أن يكون بديلاً لوجود الأنبياء ومناهجهم؟».

ثم يجيب بما نصُّه: «العقل الذي يدعو إلى ذلك [إلى اتباع الإنسان للحق في الاعتقاد والعمل وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى] هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح، دون العقل النظري المدرك لحقائق الأشياء، كما مرّ بيانه سابقاً. والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأمَّا القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة، وقد مرّ أن هَّذا الإحساس الفطري يدعو إلى الاختلاف، فهذه التي بالفعل لاتدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان، فكل قوم أو فرد فقد التربية الصالحة عاد عما قليل إلى التوحش والبربرية، مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم! فلاغناء عن تأييد إلهي بنبوَّة تؤيد العقل»[1].

(2)

العقل في تفسير «المنار»

أظهر مؤلِّفا تفسير «المنار» الشيخ محمد عبده (ت: 1323هـ/1905م) والسيد رشيد رضا (1865 ـ 1935)، بحكم موقعهما الإصلاحي

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 148.

في حركة الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وبسبب مواجهتهما لثقافة الغرب، ميولاً عقلانية وعلمية، ومن الطبيعي أنَّ النزعة العلمية تغلب، في دراسات المصلحين السنّة، على النزعة العقلية في العادة. فمع أنَّ هؤلاء آمنوا بضرورة التعقُّل، وإدراك الدين على هذا الأساس، فإنَّ الميول السلفية من جهة واتباعهم النزعة الحديثية، ومدرسة الأشاعرة من جهة أخرى، أملت بروز انقطاعات أيضاً على خط الإيمان بضرورة العقل.

تعاضد العقل والدين

إنَّ فكر محمد عبده هو الذي أرسى قواعد مشروع تفسير «المنار»، وقد مضى عبده، في كتاب «رسالة التوحيد»، يعكس أفكاره في مضمار الفكر والتنظير، كالآتي: «جاء القرآن فانتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدَّسة... لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنَّه جاء بحكايته، بل ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكرّ عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحَّة ما ادعاه ودعا اليه... وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل»[1].

بالرغم من أنَّ عبده يرى التقليد سبباً للتخلُّف، ورغم أنه قد حرص على الدَّعوة إلى التعقُّل والتفقُّه، بوصفهما ضرورة لا مناص منها

---

(1) عنايت، حميد، جولة في الفكر السياسي العربي (بالفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، ص 131؛ وأنظر: الأعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق (القاهرة. بيروت)، ط1، 1414 هـ/ 1993، ج3، ص 374-375 (كتاب رسالة التوحيد).

للمسلمين جميعهم، فإنَّه أشار أيضاً إلى أنَّ الناس ليسوا سواسية في العقل والفهم إزاء معرفة الله والحياة الآخرة، بل هي ثلة تلك التي تبلغ كمال العقل وترتقي إلى ذرى البصيرة[1].

حاجة العقل للإرشاد الإلهي

يؤمن عبده أنَّه لا مناص للبشرية ـ بشكل عام ـ من مرشدين إلهيين هم الأنبياء والرسل، يعلّمونهم التوحيد، وما شاء لهم الله أن يعلّموه من شؤون ذاته، وكمال صفاته، وما يصلح به معاشهم ومعادهم. ورسل الله في هذا هم بمنزلة العَلم المنصوب على الطريق المسلوك يأخذون بهم نحو الصلاح والسعادة. لكن مع ذلك كلّه يشير عبده إلى أنَّ هذا الكلام لا يعني أنَّ العقل مرتهن للدين بالمطلق، بإهمال دوره في قضايا الدين والركون إلى التسليم المحض، وإنّما على العقل بعد التصديق برسالة النبي، أن يصدق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه، والنَّفاذ إلى حقيقته.

ولا يقضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين، أو بين الضدين، في موضع واحد في آن واحد، فإنَّ ذلك مما تتنزَّه النبوَّات عن تشريع مثله، فإن جاء ما يوهم ظاهرُه بذلك، وجب على العقل أن يصرفه عن ظاهره لكونه غير مراد جزماً[2].

الإسلام دين العقل والبرهان

لقد اختط محمد رشيد رضا، في المنهاج الفكري والرؤية العقلية طريق أستاذه، واقتفى أثره. فقد كتب في تفسير «المنار» تحت عنوان:

---

(1) عبده ،محمد، رسالة التوحيد، 90-93؛ الآثار الكاملة، ج3، ص 457.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 482- 439 (كتاب رسالة التوحيد).

«بيان أنَّ الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال» ما نصُّه : «قد أتى على البشر حين من الدهر لايعرفون من الدين إلاّ أنه تعاليم خارجة عن محيط العقل. . . حتى إذا بعث الله محمداً خاتم النبيين. . . بيّن لهم أن دين الله الإسلام هو دين الفطرة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال، وأن لاسيطرة على روح الإنسان، وعقله، وضميره لأحد من خلق الله»[1].

في امتداد هذا النص ينبّه رشيد رضا إلى أنك حين تقرأ قاموس «الكتاب المقدس»، لا تجد فيه كلمة «العقل»، ولا ما في معناها من أسماء هذه الغريزة البشرية التي فُضِّل الإنسان بها على الأنواع الحية الأخرى، ولا أسماء التفكير والتدبّر والنظر في العالم التي هي أعظم وظائف العقل، ولا أنَّ الدين موجّه إليه، وقائم به وعليه. هذا ما يخرج به الإنسان من العودة إلى سائر الكتب والأديان. أما في القرآن الحكيم، فقد ذُكِر العقل باسمه وأفعاله زهاء خمسين مرة .

لا يختلف عاقلان في الأرض في أنَّ التفكُّر هو مبدأ ارتقاء البشر، وبقدر جودته يكون تفاضل الأمم، ولقد كانت التقاليد الدينية حظرت حرية التفكر واستقلال العقل على البشر في ما مضى، حتى جاء الإسلام فأبطل بكتابه هذا الحظر، وأعتق الإنسانية من هذا الرقّ. وقد تعلَّمت أُمم الغرب هذه الحرية من المسلمين، ثم نكص المسلمون عن مسار الحرية والتحرر العقلي، فحرَّموها على أنفسهم![2].

بيدَ أنَّ المحزن أنَّ رشيد رضا أعقب كلامه الجميل وحديثه الأخّاذ

---

(1) رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، ج11، ص 244.
(2) المصدر نفسه، ج11، ص 246 فمابعد.

هذا باتهامات غير صحيحة قذف بها الشيعة، فيما هي من بنات أفكاره ومن مخترعات مخيَّلته. ففي معرض ذمّه التقليد الأعمى، والقول: إنَّه أساس التخلف والانحراف، ضرب مثالاً للتقليد الذي لا يستند إلى منطق، فقال: «وكان أشدّها فساداً للدين، الدعوة إلى اتباع الأئمة المعصومين، الذين لا يُسألون عن الدليل»[1].

لم ينتبه رشيد رضا إلى أنَّ عصمة الأئمة لا تعني قبول كلامهم من غير دليل، أو أن كلام الأئمة لا دليل له، بل الأمر على العكس تماماً. فلا ريب أن مطالب الأئمة وبياناتهم وكلامهم وما يُدْلون به يقوم على أساس برهان قاطع، وأن العصمة تشير إلى أنه لا مجال لنفاذ الخطأ إلى ما يذكره الائمة من كلام محكم يرتكز إلى الدليل ويستند إلى الوحي، أو أنهم عاجزون عن تقديم الأدلة اللازمة.

أوَ يكون الشيعة من مروّجي التقليد الأعمى والإمام محمد الباقر (عليه السلام) خامس أئمة الشيعة من أهل البيت، يقول: «إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله»![2].

تجنّب التقليد في فهم القرآن

كتب رشيد رضا في ظلال الآية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[3]، ما نصّه: «حاصل معنى الآية الكريمة أنَّ تدبّر القرآن وتأمُّل ما يهدي إليه بأسلوبه الذي امتاز به هو طريق الهداية القويم... وفيه أن تدبرُّ القرآن فَرْضٌ على كلِّ مكلّف لا خاص بنفر يسمون المجتهدين يشترط فيهم شروط ما أنزل الله بها من

(1) المصدر نفسه، ج11، ص 253.
(2) الطباطبائي، الميزان، ج3، ص 87.
(3) سورة النساء، الآية 82.

سلطان. وإنما الشرط الذي لا بد منه ولا غنى عنه، هو معرفة لغة القرآن و مفرداتها وأساليبها.

وفيه أيضاً وجوب الاستقلال في فهم القرآن؛ لأن التدبّر لايتمّ إلاّ بذلك، ويلزم من ذلك بطلان التقليد.. .التقليد منع من الاستدلال والاستدلال واجب، التقليد منع من تدبّر القرآن للاهتداء به وتدبّره واجب»[1].

في الاتجاه نفسه، لا ينسى رشيد رضا أن ينبّه إلى أنّه لايقصد ببطلان التقليد أنَّ كل مسلم يمكن أن يكون كمالكٍ والشافعي، في استنباط الأحكام الاجتهادية في أبواب الفقه كلِّها، وإنما يعني أنه يجب على كل مسلم أن يتدبّر القرآن ويهتدي به بحسب طاقته، وأنه لا يجوز لمسلم قط أن يهجره[2].

ثَمّة نقطة ينبغي التذكير بها، فمع أنَّ «المنار» يقوم في مجموعه على أساس أفكار محمد عبده ورؤاه، ثم اكتسب صيغته الأخيرة من خلال قلم رشيد رضا وعبر تقريره واستنباطه، إلاّ أن هناك اختلافاً في التفكير بين الاثنين، له تأثيره في تحليل محتوى التفسير، ونسبة كل جزء الى صاحبه. يظهر هذا الاختلاف بارزاً في النزعة السلفية الإفراطية عند رشيد رضا، مثل نزعته الحديثية والوهابية التي تقلِّل من الأبعاد العقلية والبرهانية، وتفضي إلى انزوائها.

وتبعث هذه الميول، ولو لاشعورياً، إلى الجنوح صوب النزعة العلمية، والعقلانية التجريبية، وتدعو إلى ظهورها في مثل هذه التفاسير

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج5، ص 295-296.
(2) المصدر نفسه، ج5، ص 297.

وتفضيلها على العقلانية الفلسفية. ثم وبسبب هذه الميول أيضاً، وما يترتب عليها تفسّر حالة عدم انسجام رشيد رضا مع معتقدات الشيعة، وتشدده أكثر من محمد عبده على هذا الصعيد[1].

أكثر من ذلك يمكن القول: إن لمحمد عبده خصائص في هذا المجال يمكن إجمالها بمايأتي:

1 ـ إيمانه بالمنظومة الاعتزالية، والشيعية، في إصلاح الفكر الديني، وانحيازه للعقل، وبخاصَّة في مكافحة الخرافات، ومواجهة ضروب الجمود، والظلامية الفكرية.

2 ـ تأسيساً على ما مضى برز عنده المنحى العقلي النقدي، ولم يتأثر بالميول السلفية والوهَّابية.

3 ـ على أساس المعطيين السابقين، راح محمد عبده يروّج لفكرة فتح باب الاجتهاد، وبخاصة في المسائل الاجتماعية .

4 ـ على صعيد مقولة الجبر والاختيار، ذهب محمد عبده إلى مبدأ الاختيار، الذي يمكن أن يتحوّل إلى أرضية لقبول المسؤولية الاجتماعية وإيجابها، ويفتح الفضاء أمام حركة الإصلاح[2].

معطيات المنهاج العقلي لـ «المنار»

يمكن ملاحظة معطيات المنهاج العقلاني عند محمد عبده رصدها، في الموارد الآتية:

---

(1) انظر: خرمشاهي، بهاءالدين، التفسير والتفاسير الجديدة (بالفارسية)، طهران، منشورات مؤسسة كيهان، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

1 ـ الميل لدراسة الجوانب العملية والتطبيقية، والاحتراز عن الاستغراق في المباحث النظرية.

2 ـ العدول عن المعنى الظاهر للآية في المواضع التي لا يتَّسق فيها الظاهر مع حكم العقل .

3 ـ الحفاظ على عموم الآية وظهورها وشمولها، وذلك انطلاقاً من أنَّ تخصيص الآية أو تفسيرها بفرد، أو مورد خاص، يؤدي إلى تضييق البعد العملي، والتقليل من النتائج الأخلاقية، والمعطيات الاجتماعية للآية.

4 ـ الابتعاد عن البحوث الأدبية المحضة، والإقلال من الاستفادة من الشعر وقواعد الصرف والنحو وعدم الإغراق في ذلك .

5 ـ اعتماد البيان الواضح في إيصال المفاهيم التفسيرية، واجتناب التراكيب الصعبة، والإغضاء عن طرح الآراء المضطربة التي تبعث على الحيرة.

(3)

العقل فى تفسير«الفرقان»

«الفرقان فى تفسير القرآن» من تأليف د. محمد الصادقي، وهو يقع في عداد تفاسير الشيعة التي نهجت أسلوباً خاصاً في التأليف والتفسير. من بين خصائصه أن المدى المفهومي للآيات يمتدّ ليشمل جميع المعاني، ويستوعب كافة الاحتمالات المعقولة التي تتَّسق مع القواعد الأدبية وقوانين البلاغة.

يكتب مؤلِّف التفسير في ظلال الآية: ﴿كُلُوا۟ وَٱرۡعَوۡا۟ أَنۡعَـٰمَكُمۡۚ إِنَّ فِي

﴿ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[1] ما نصه: «النهى جمع النهية، وهي العقل الناهي عن القبائح كلها... فلم يقل «أولي العقول» حيث العقل منه مدخول لا يُنهى... وهذه الآيات إنما هي «لأولي النهى» تلك العقول الناضجة الناتجة عن تعقلات وتنهيات عن الهوى. فالعقل ما عُبد به الرحمن واكتُسب به الجنان، فالذي في معاوية وكل طاغية هو النكراء والشيطنة، حيث يستخدمه الهوى ويربطه بنفسه، فيصبح صاحبه كلّه هوىً دون أية نهى»[2].

العقل الإيماني.. العقل العلمي.. العقل الفلسفي

عندما يصل تفسير «الفرقان» إلى الآية الكريمة: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[3]، ويتبّن أنها تحدث عن طبيعة تعقُّل الآيات الإلهية وإدراكها، وأن ذلك خاص بـ «العالمين»؛ يستثير البحثُ السؤالَ الآتي: إذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن، إنما تُعقل بالعلم، فما هو نصيب الناس العاديين، ومن يفتقر إلى العلم والمعرفة، من هذه الأمثال؟ في الإجابة عن السؤال يتحدَّث المؤلف عن ثلاثة ضروب للعقل، هي:

1 ـ العقل الإيماني.

2 ـ العقل العلمي.

3 ـ العقل المجرَّد الذي يمكن أن يُعبّر عنه بالعقل الفلسفي أيضاً.

---

(1) طه/ 54.

(2) الصادقي، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، جزء (16-17)، ص 124، والجدير بالذكر أن الرقم المزدوج بين القوسين يشير إلى أجزاء القرآن، وليس إلى أرقام مجلدات الكتاب، وهو مثبت على الغلاف الخارجي.

(3) سورة العنكبوت، الآية 43.

يكتب على هذا الصعيد: «فالعالِمون هناك هم المؤمنون هنا، كما الذين لا يعلمون في آيات عدة هم الذين كفروا. فالإيمان بالله يزيل الأغشية عن الأبصار والبصائر، فأصحابها يعقلون تلك الأمثال الحكيمة القرآنية. كما والعالِمون العلوم التجريبية يعقلون، فإن كانوا مؤمنين فأحرى وأكثر، وإن كانوا كافرين، فقد يهتدون بها إن أرادوا الهدى، حيث العلم بنفسه طريق الهدى إذا لم تخلطه الردى. والعقل الحر أياً كان يعقل هذه الأمثال مهما كان مجرداً عن علم الإيمان وسائر العلم. إذاً فالعقلية الإيمانية، ثم العلمية، ثم العقلية المجردة هي شركاء ثلاثة في أن تعقل هذه الأمثال دون اختصاص بعقلية الإيمان، وإلاّ لم تعد هذه الأمثال تنفع غير المؤمنين»[1] وبالنتيجة لا تصير سبباً لهدايتهم إلى الدين.

العلاقة بين العقل والوحي

يذهب تفسير «الفرقان» إلى أنه لا بد للعقل من الاستعانة بالوحي، إذا أراد الحصول على المعرفة الصحيحة؛ كما أنَّ الوحي نفسه يحتاج إلى العقل، حتى يستقر في فكر الإنسان ويأخذ موقعه في روحه.

يكتب: «فلأن في آيات الله البينات عرضاً وافياً عن الدنيا والآخرة، نبراساً للتفكر فيهما ومتراساً عن التبعثر بشأنهما، فعلى التالين للذكر الحكيم أن يتفكروا فيهما على ضوئه، فإنه مصدر التفكير ومحوره. فالتفكّر في شؤون الحياتين منعزلاً عن آيات الكتاب غير ناجح كما يرام، كما أن الجمود على قراءة الكتاب دونما تفكر فيه نفسه، هو كذلك لا ينجح كما يرام. فلابد من دمج العقلية الإنسانية بعقلية الوحي، تأصيلاً للوحي، فاستئصالاً لكل انحراف عن العقليتين. وهكذا يستجيش

(1) المصدر نفسه، جزء (20-21)، ص 67.

القرآن عقل الإنسان إلى الحركة الفكرية الدائبة حول شؤون الحياتين»[1].

المفسرون الذين يعكفون على تفسير آيات الوحي وتبيينها، في نطاق التعُّبد، وضمن إطار الالتزام الديني، هم في قلق دائم من أن تكتنف النواقص فهم الكلام الإلهي، وهم في حذر من أن يحمّلوا القرآن فرضياتهم المسبقة ويُمْلون عليه رغباتهم وميولهم بعنوان أنها عقل. هذه النقطة هي التي أملت على تفسير «الفرقان» أن ينتبه إليها، ويحذّر منها، اذ نقرأ: «ولا دور للعقل تجاه الوحي إلا تلقّيه بصفاء ووفاء، صفاء في تفهمه ووفاء في تفهيمه. أما أن يستقل أمام الوحي كأنه يشاقُّه أو يكون إمامه، فلا وألف لا!

وليس هذا تهديداً للعقل وتحديداً أو تجميداً له عن التعقل، إنما هو بيان حدّه في جزره ومدّه... فليس من العقل معارضة العقل مع الوحي أو تفوّقه عليه، فصالح العقل هو العوان بين إفراطه في مشاقة الوحي أو تحلله منه، وبين تفريطه بحق الوحي ألا يتعقله كما يجب. فهو في إفراطه قد يضبط من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، وفي تفريطه يتخربط في جمود وركود»[2].

(4)

العقل من منظور «في ظلال القرآن»

إذا ما تمّت المقارنة بين تفسير «المنار» و«في ظلال القرآن» من زاوية النظرة الاجتماعية والسياسية والثقافية، فلا تكاد نلمس فرقاً يذكر بين الاثنين، إنما تتميَّز إحدى المحاولتين من الأخرى في الخطوط

(1) المصدر نفسه، جزء2، ص 309.
(2) المصدر نفسه، جزء7، ص 39.

العقلانية، حتّى بلغ الأمر أن تحمل رؤى سيد قطب في أحشائها نقداً صريحاً لنمط عقلانية «المنار» وعقلانية محمد عبده.

لتحليل هذا الاختلاف بين الاثنين يمكن أن يُلحَظ أنَّ عقلانية «المنار» جاءت ردّاً على حالة الجمود والتقليد الضاربة في تفاسير الجيل السابق. ولو أنَّ سيد قطب عاش في المرحلة الاجتماعية نفسها وبادر إلى تدوين تفسيره في ذلك المقطع، لوجد نفسه مضطراً إلى إقحام العقل في التفسير، وفهم القرآن تماماً كما فهمه محمد عبده. لكن اللحظة الزمنية التي شهدت تدوين «في ظلال القرآن» كانت تحمل معها قلق قطب وخشيته من انعكاسات عقلانية «المنار» وتبعاتها في جيل المثقفين العرب، هذا الجيل الذي لم يعد يكتفي، حتى بعقلانية «المنار» في تفسير الدين، وتوجيهه توجيهاً عقلياً، مع ما صحب ذلك من خلط بين منطقتي العقل والوهم واختراق الحدود بينهما!

على هذا الأساس، انطلق مشروع «في ظلال القرآن»، وهو يرى أنَّ فرض قيود أكثر على موقع العقل، في التفسير، هو من صميم رسالته.

نقد عقلانية محمد عبده

سلفت الإشارة إلى أنَّ سيد قطب تعرّض بالنقد الصريح، في مواضع كثيرة، للمنهج العقلاني الذي اعتمده محمد عبده، من ذلك ما كتبه: «لا بد أن ننبّه هنا إلى منهج مدرسة الأستاذ الشيخ محمد عبده، المتأثرة بفلسفة غريبة عن الإسلام، وهي فلسفة «ديكارت» مما جعلها تركّز تركيزاً شديداً على «العقل»، وتعطيه أكثر من مجاله في مسائل العقيدة. فلابد أن نضيف إلى البراهين العقلية و العلمية البراهين الفطرية البديهية، كذلك في هذا الدين ومجاوبتها لكل الكينونة البشرية بما فيها العقل والذهن»[1].

(1) قطب ،سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ج3، ص 1588.

لقد حمل سيد قطب على محمد عبده، وأخذ عليه عدَّه الجهاد الإسلامي جهاداً دفاعياً وحسب، وأنَّ السلم واجب في غير هذه الحالة، وما ذهب إليه من أنَّ التعايش بسلم مع الكافرين هو القاعدة، معلِّلاً ذلك بأنه من تأثيرات التغريب .

العقل وخوارق العادة

ينطلق سيد قطب من اقتناع مفاده أنَّ على المفسر، عند مواجهة الخوارق والغيبيات والمظاهر الإعجازية، أن لايسعى إلى تفسيرها على ضوء اعتبارات عقلية وعلمية، ومحاولة ردّها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية وحسب .

من المواضع التي يوجّه فيها قطب نقداً صريحاً مباشراً إلى هذه النزعة عند محمد عبده، تفسير سورة الفيل. وقد سعى محمد عبده إلى أن يفسِّر ما حلّ بجيش أبرهة على أساس تفشي داء الجدري والحصبة بين الجند، ومن ثم هلاكهم بفعل الوباء. ثم ذهب، مستنداً إلى بعض الاحتمالات، إلى القول بأنه من الجائز أن يكون الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل الميكروبات، وجراثيم بعض الأمراض، وأن تكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، ومن ثم انتهى إلى أنَّ الهلاك كان بسبب الجراثيم، وبما فشا في الجند من وباء الجدري والحصبة، أفضى إلى أن يتناثر لحمهم، ويتساقط، وأن ينصرموا من شدة المرض.

يعقّب سيّد قطب على هذه المحاولة عند محمد عبده، بقوله: «نحن لا نرى أنَّ هذه الصورة التي افترضها الأستاذ الإمام ـ صورة الجدري، أو الحصبة من طين ملوَّث بالجراثيم، أو أن الحجارة ذاتها كانت تخرق الرؤوس والأجسام وتنفذ منها وتمزّق الأجساد فتدعها كفتات ورق الشجر الجاف ـ أدلّ على قدرة الله ولا أولى بتفسير

الحادث، فهذه كتلك في نظرنا من حيث إمكان الوقوع، ومن حيث الدلالة على قدرة الله وتدبيره، ويستوي عندنا أن تكون السنة المألوفة للناس المعهودة المكشوفة لعلمهم، هي التي جرت فأهلكت قوماً أراد الله إهلاكهم، أو أن تكون سنّة الله قد جرت بغير المألوف للبشر فحققت قدره ذاك. إن سنّة الله ليست فقط هي ما عهده البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنّة الله إلاّ طرفاً يسيراً... ومن ثم، فنحن لا نقف أمام الخارقة مترددين، ولا مؤوّلين لها ـ متى صحت الرواية ـ أو كان في النصوص وفي ملابسات الحادث، ما يوحي بأنها جرت خارقة»[1].

على أنه من الطَّريف أن نلحظ أن سيد قطب منتبه بنفسه إلى طبيعة العوامل التي أملت إلى بروز المنهج العقلي في مدرسة محمد عبده، حيث أعاد ذلك إلى عدد من الأبعاد الأساسية التي دفعت محمد عبده صوب الاتجاه العقلي، أشار اليها كما يأتي:

1 ـ ذيوع النزعة الخرافية التي كانت تهيمن على العقلية العامة إزاء الخوارق، والإحساس بضرورة مناهضتها.

2 ـ نفوذ سيل الأساطير والإسرائيليات التي حُشيت بها كتب التفسير والرواية في تناول الخوارق والغيبيَّات.

3 ـ الجنوح إلى روح النزعة العلمية التي كانت سائدة في ذلك العصر والاستجابة لضغطها.

كانت هذه هي العوامل التي أشاعت، في تفسير «محمد عبده»، الميل إلى جعل مألوف السُّنن الكونية القاعدة الكلية، كما ذهب إلى ذلك

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 3976.

سيد قطب، الذي رأى أنَّ هذا المنهج نفسه زحف إلى تلميذي عبده: محمد رشيد رضا وعبدالقادر المغربي، وأدَّى إلى أن يتحرك التفسير في هذه المدرسة برغبة واضحة في ردّ الكثير من الخوارق إلى مألوف سنّة الله من دون الخارق منها، وإلى تأويل بعضها، بحيث يلائم ما يسمّونه «المعقول»! و إلى الحذر والاحتراس الشديد في تقبّل الغيبيات[1].

العقل متلقٍّ وليس حاكماً على الدِّين

تحدَّث سيد قطب عن وظيفة العقل إزاء الوحي في مواضع كثيرة من تفسيره، وتحدّث بالتفصيل عن دوره في الإيمان وكيفية التعاطي معه والاستفادة منه. والنتيجة التي تُفضي اليها مُحصلة هذه الرؤى، أنه مع ما يحظى به العقل عنده من قبول ومنزلة كريمة، فإن عليه عندما يكون أمام الوحي أن يتلقى عن الرسالة، ويجلس كالتلميذ، فيتعلَّم ويتأمل حتى يدرك الوحي ويفهمه، لا أن يأخذ موقع الأستاذ ويصدر أحكامه على الوحي من منصة الأستاذية.

يكتب: «إن دور هذا العقل أن يتلقَّى عن الرسالة...! إن هذه الرسالة تخاطب العقل، بمعنى أنها توقظه وتوجّهه وتقيم له منهج النظر الصحيح، لا بمعنى أنه هو الذي يحكم بصحتها أو بطلانها وبقبولها أو رفضها. ومتى ثبت النص كان هو الحكم، وكان على العقل البشري أن يقبله ويطيعه وينفّذه، سواء كان مدلوله مألوفاً له أو غريباً عليه»[2].

ويشير «في ظلال القرآن» ـ بصراحة ـ إلى أن المدلول الواقعي الصحيح للنص لا يقبل البطلان، أو الرفض بحكم من العقل، فهذا النص من عند الله، والعقل ليس إلهاً يحكم بالصحة أو البطلان،

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 3976.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 806.

وبالقبول أو الرفض لماجاء من عند الله. عند هذه النقطة نشأت ضروب من الإفراط والتفريط، ووقع خلط كثير، سواء ممن يريد تأليه العقل البشري، أم ممن يريد إلغاءه، وما يعتقد قطب أنَّ الطريق الوسط الذي بيّنه هو الصحيح بين حدّي الإفراط والتفريط[1].

ويرفض «صاحب الظلال» إقحام الفرضيات العقلية المسبقة، وتحميلها على التفسير القرآني: «والمنهج الصحيح في التلقي عن الله، هو ألا يواجه العقل مقررات الدين الصحيحة بمقررات له سابقة عليها، كوّنها لنفسه من مقولاته «المنطقية»! أو من ملاحظاته المحدودة، أو من تجاربه الناقصة، إنما المنهج الصحيح أن يتلقى النصوص الصحيحة ويكوّن منها مقرراته هو! فهي أصحّ من مقرراته الذاتية ومنهجها أقوم من منهجه الذاتي، من ثم لا يحاكم العقل مقررات الدين إلى أية مقررات أخرى من صنعه الخاص!»[2].

قيمة العقل وموقعه الأساس

مع ذلك كله لم يكن سيد قطب ممن يفرّ من العقل، أو يناهضه وينصب له العداء، بل كان أشد ما يؤلمه ويقضّ عليه مضجعه هو النزعات المتطرفة التي تغالي في العقل، وتعلي موقعه. مع هذا لم يخفِ قلقه من نزعات مناهضة العقل، وهو يعلن: «وليس في شيء من هذا الذي نقرره انتقاص من قيمة العقل، ودوره في الحياة البشرية، فإنّ المدى أمامه واسع في تطبيق النصوص على الحالات المتجددة، بعد أن ينضبط هو بمنهج النظر وموازينه المستقاة من دين الله وتعليمه الصحيح»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 807.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 807.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 808.

ميزان تدخّل العقل في فهم القرآن

عندما يبلغ «في ظلال القرآن» إلى قوله (سبحانه): ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمۡعِۖ فَمَن يَسۡتَمِعِ ٱلۡأٓنَ يَجِدۡ لَهُۥ شِهَابٗا رَّصَدٗا﴾[1]، يثير عدداً من الأسئلة التي تحوم حول محتوى الآية، مثل: أين يقف ذلك الحرس؟ ومن هو؟ وكيف يرجم الشياطين بالشهب؟ ليجيب على ذلك بالقول: فهذا كله مما لم يقل لنا عنه القرآن ولا الأثر شيئاً، وليس لنا مصدر سواهما نستقي منه عن هذا الغيب شيئاً، ولو علم الله أن في تفصيله خيراً لنا لفعل؛ وإذ لم يفعل فمحاولتنا نحن في هذا الاتجاه عبث، لا يضيف إلى حياتنا، ولا إلى معرفتنا المثمرة، شيئاً.

ثم ينعطف سيد قطب بعد ذلك ويقول: «إن الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصوُّر الإسلامي وتكوينه، أن ينفض الإنسان من ذهنه كل تصور سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقرَّرات تصوُّرية أو عقلية أو شعورية سابقة... وإن هنالك مجالاً للعقل البشري معيناً في ارتياد آفاق المجهول، والإسلام يدفعه إلى هذا دفعاً. ولكن وراء هذا المجال المعيّن ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده؛ لأنه لا حاجة به إلى ارتياده. وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه. فأما الذين اهتدوا بهدى الله، فقد وقفوا في هذه الأمور عند القدر الذي كشفه الله لهم في كتبه وعلى لسان رسله... وشغلوا طاقاتهم العقلية في الكشف والعلم المهيَّأ للعقل في حدود هذه الأرض وما حولها... واستغلُّوا ما علموه في العمل والانتاج وعمران هذه الارض والقيام بالخلافة فيها. وأما الذين لم يهتدوا بهدى الله فانقسموا فرقتين كبيرتين: فرقة ظلّت تجاهد بعقولها المحدودة لإدراك

---

(1) سورة الجن، الآية 9.

غير المحدود من ذاته تعالى، والمعرفة الحقيقية المغيّبة عن غير طريق الكتب المنزلة، وكان منهم فلاسفة»[1].

يتضح، مما تقدم عن سيد قطب ومجموع آرائه، أن هناك ضرباً من التوازن في نظرته إلى العقل، بالرغم من أن هذا التوازن لا يتَّصف بالدقة وهو ليس مطلقاً بين الطرفين، بل فيه جنوح إلى السلفية أكثر. فمن أصول المنظومة السلفية تقديم الشرع على العقل، واجتناب التأويلات الكلامية، ويعد هذان الأصلان من العناصر الأساسية في التكوين الفكري والعملي لهذا الاتجاه.

وهذه المبادئ والأصول نفسها تلاحظ في فكر سيد قطب أيضاً.

(1) قطب سيد (م.س)، ج 6، ص 3730.

التفاسير القرآنية المعاصرة..
قراءة في المنهج

حسن السعيد

التفاسير القرآنية المعاصرة..
قراءة في المنهج

حسن السعيد

لا يسع المتتبّع لكتابات الدكتور أحميدة النيفر إلاّ أن ينشدّ إليها، حتى ولو اختلف معه، في هذه الفكرة أو تلك. ويعود هذا الاهتمام . أو جزء مهم منه . إلى طبيعة الطروحات التي تتسم بالجدية والإثارة، فضلاً عمّا تنطوي عليه من جاذبية، يُضفي عليها أسلوبه المشرق رونقاً ومتعة.

ويأتي كتيّبه [الإنسان والقرآن][1] محاولة أخرى يضع فيها أفكاره المنثورة في مقالاته التي تهتم، في الأغلب الأعم، بالكتابات الإسلامية الحديثة، وبخاصة قراءاته التي تنصبّ على العناية بـ«المنهج» وتطبيقاته لدى الإسلاميين المعاصرين.

وقد سبق للدكتور النيفر أن ألقى بحثه هذا على طلاّبه في جامعة الزيتونة بتونس، تحت عنوان «التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج»، دون أن يجري على البحث أية لمسة تغيير، من إضافة، أو حذف، أو حتى تشذيب، اللهم إلا في موارد نادرة جداً.

---

(1) أحميدة النيفر، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، دمشق، دار الفكر، ص7و8و9.

بادئ ذي بدء، يثير المؤلف ثلاث ملاحظات تتعلّق بالتفاسير القرآنية، وهي:

أولاً: ممّا يميّز الفكر العربي الحديث، في مجالي التأليف والنشر، وفرة الإنتاج التفسيري للنص القرآني أو المعتمد عليه، لمعالجة بعض القضايا النظرية، أو المسائل الاجتماعية. ففي ظرف قرن ونصف قرن ظهر في البلاد العربية ما يزيد عن مائة مؤلف فضلاً عن المقالات التحليلية والدراسات الموضعية.

ثانياً: إلى جانب هذه الوفرة العددية نلاحظ أن العناية بالتفسير، وإن لم تفْتر طيلة العصر الحديث، إلا أن وتيرة صدورها تظل أمراً لافتاً للنظر. السمة الأساسية لهذه الوتيرة هي أنها مع استقرار نسبي تعرف فترات تسارع كبير وغزارة غير معهودة. فترات الذروة هذه تبدو متزامنة أو تالية لأزمات مجتمعية، ومؤسساتية بالغة الحدّة. إثر ذلك تعود الوتيرة إلى وضع الاستقرار في انتظار طور تصاعد جديد. هذه الخصوصية تجعل اشتداد الاهتمام بالقرآن، تفسيراً ودراسة مرتبطاً بما يعتري المجتمعات العربية من اهتزازات، وتساؤلات كبرى.

ثالثة الملاحظات تتصل بالمؤلفين الذين يقومون على إنتاج هذه الأعمال. فما يشدّ الانتباه هو أن نسبة عالية من هؤلاء ليسوا من خرّيجي المعاهد الشرعية، أو كليّات أصول الدين، وليسوا من أصحاب الخطط الرسمية الدينية؛ إذ ظهر مختصون في الطب، والهندسة، وعلوم التربية، واللسانيات ممّن لا يتردد في تأليف التفاسير أو الدراسات القرآنية[1].

يذكر الدكتور النيفر أشهر أمثلة للنوع الأخير، فيسمي تفسير

(1) م.ن. ص7 و8 و9.

الجواهر لطنطاوي، وفي ظلال القرآن لسيد قطب، ومفهوم النص لنصر حامد أبو زيد. وليس خافياً أن إقحام طنطاوي جوهري، ضمن الذين لم يتلقّوا الدراسة في المعاهد الشرعية، كانت هفوة من الكاتب، ولعلها غير مقصودة، بدليل أنه نعت المفسر طنطاوي لاحقاً بـ «هذا الشيخ الأزهري»[1]، وأزهرية الشيخ المفسّر ليست موضع نقاش[2] ، وثمة هفوة أخرى وقع فيها الاستاذ النيفر، حين يثبّت تاريخ ميلاده (1859م) والصحيح هو (1870م).

من خلال الملاحظات الثلاث، التي أشار اليها المؤلف، يخلص إلى القول بأنها في جملتها تؤكّد أن النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، رغم طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة.

من جهة أخرى، فإن تحليل حركة الإنتاج التفسيري، وما تعرفه من فترات أوج وأخرى للتراجع، يطرح تساؤلات عن مدى تطور الفكر العربي في هذا المجال، ومدى حسمه في القضايا الموصولة بعلاقة المسلم بالنص المؤسّس لحضارته وفكره[3].

لمواجهة هذه التساؤلات، مع الأخذ بنظر الاعتبار الملاحظات السابقة، ينبري النيفر للإجابة مستعرضاً أهم ما ينبغي أن نعرفه عن المفسرين في العصر الحديث؛ وعن إنتاجهم وخصوصياته المعرفية والمنهجية.. والأهم من ذلك هو السعي إلى معرفة مدى تغيّر مكانة

---

(1) م.ن، ص38.

(2) لمزيد من الإطلاع أنظر خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين ،ج3، ص 230.

(3) أحميدة النيفر، مصدر سابق، ص9.

الإنسان وطبيعة الوعي الذي يُراد منه.. ليخلص إلى أن «عنايتنا بهذه التفاسير ـ في كلمة ـ ترجع إلى الحرص على أن نعرف ماذا فعلت الحداثة بالوعي العربي في علاقته بالمقدس والنصّ المؤسّس؟»[1].

النص.. والأسئلة

والمقصود بـ«النصّ» هنا، هو النصّ القرآني، الذي ظل يتنزّل على الرسول محمد(ص) على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، ليُضبط نهائياً في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت 35 هـ/ 655م).

والأرجح أن النص الموحّد لم يتوفر له تفسير كامل من قِبل الرسول، إلاّ أن هذا لم يمنع جيل الصحابة من إدراك عام لظاهر معانيه وأحكامه، من دون أن يؤدّي هذا الإدراك إلى الفهم الكامل التفصيلي والمعرفة المحيطة بدقائق النص. ثم كان لتعاقب الأجيال وتغيّر الأحوال الاجتماعية، والفكرية، والدينية ما حمل على ظهور تآليف، ترمي إلى إحاطة أشمل بمعاني القرآن.. «ومع ذلك فإننا ـ يقول النيفر ـ لن نجد تفسيراً للقرآن بكامله سورة سورة وآية آية قبل المائة الثالثة للهجرة/ القرن التاسع الميلادي»[2].

والملاحظ أن علم التفسير قطع أشواطاً هامة في مجال تحديد تعريفه، ومنهجيته، وأهدافه، تحقق ذلك في الفترة الفاصلة بين ظهور تفسير الطبري (ت 310 هـ/ 923 م) وتفسير أبي السعود العمادي (ت 951هـ/ 1544م). كان يُقال في القرون الثلاثة الأولى: إن التفسير علم من العلوم التي «لا نضجت ولا احترقت»، وليس ذلك تعبيراً عن قلّة وضوح الغاية من التأليف فيه، كما يذهب النيفر[3]، بل إن العبارة توحي بأن هذا

(1) م.ن، ص 10.
(2) م.ن، ص 13.
(3) م.ن، ص 14.

العلم «الوليد» ماتزال تنتظره آفاق رحبة من النمو والتطور. وبتعبير اليوم، إنه علم لم يستهلك بعد، ولم يصل إلى نهاياته المعرفيّة، حيث التوقف حسب مقولة: «إن الأوائل لم يتركوا للأواخر كبير الجهد في تفسير كتاب الله»!.

وقد أشار الإمام علي (عليه السلام) غير مرّة في خطبه ورسائله إلى هذه الآفاق الواعدة: «هذا القرآن إنّما هو خطّ مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولابدّ له من ترجمان. وإنّما ينطق عنه الرجال»[1]، و «ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تُطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يُدرك قعره..»[2].

والغريب أن النيفر قد افتتح حديثه بالاستشهاد بالمأثور الأول للإمام علي (عليه السلام)، ولكن بشكل مبتور، ربّما يخرجه عن سياق مراميه. وأيّاً كان الأمر، فقد عكف المفسرون الأوائل على الغوص في بحر القرآن و«إبانة كلام الله والكشف عن مراميه». وكان التفسير وهو يسعى للوصول إلى مدلولات القرآن يرتكز دائماً على نظام فكري ونسق ثقافي، وهذان الأمران هما: المنهجية والعدّة المعرفية، سواء تلك التفاسير المعتمدة على الاجتهاد العقلي، والمعروفة بتفاسير الرأي، أم تفاسير الأثر، وسواء أكانت التفاسير المهتمة باستخراج الأحكام الفقهية، أم تلك التي نُقلت عن المتصوفة، ممّا سمي بالتفاسير التأويلية الإشارية.

ظلّت هذه المنهجية فاعلة حتى الفترة المعاصرة منتجة تفاسير كثيرة تنتمي إلى ما يسميها النيفر بالمدرسة التراثية «التي يكون المفسّر فيها متحركاً ضمن الموروث اللغوي، والفقهي، والعقائدي، وخاضعاً لمنهج

---

(1) نهج البلاغة، شرح وتحقيق صبحي الصالح، ص 182.
(2) م.ن، ص 315.

يجعل اللغة والتراث «يفكران»من خلاله، وليس العكس»[1]، ثم يضيف النيفر قائلاً: «إنه المنهج الذي يعيد إنتاج نفس المعرفة ونفس الفهم للنص وكأن الوحي الإلهي قد ضُبطت دلالاته نهائياً. .»[2].

بعد هذا يخلص إلى القول: «لذلك فأهم خصوصيات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرّد آلة يحلل بها المفسّر جسم النص، إلى كونه يمثّل جملة المفاهيم الأساسية التي تؤطّر النص من حيث طبيعته، وحركته، ووظيفته. من ثم يتمكن المنهج من إحاطة النص القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النص، إلا باستيعاب تلك المفاهيم؛ أي بتمثّل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أُبدِع لفهم النص المؤسّس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نص ثان»[3].

وهذا الكلام الذي طالما يردّده روّاد تيار الحداثة، هذه الأيام، لا يخلو من تعميم وتوظيف مقصود، وإن توارى وراء الموضوعية، وبخاصة لدى المنادين بنظرية النص في نسختها الغربية، ولا يعني هذا أننا ننفي هيمنة سلطة التراث التفسيري الموروث. كيف وهذا أحد أساطين الفكر الإسلامي المعاصر. وهو السيد محمد باقر الصدر. يؤكّد أن انتشار الاتجاه التجزيئي في التفسير «ساعد على إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو المستمر، وساعد على إكسابه حالة تشبه الحالات التكرارية، حتى تكاد تقول: إن قروناً من الزمن متراكمة مرّت بعد تفاسير الطبري، والرازي، والطوسي لم يحقق فيها الفكر الإسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغيّر إلا قليلاً من خلال تلك

(1) أحميدة النيفر، م.س، ص 17.
(2) م.ن، ص 17.
(3) م.ن، ص 17.

القرون، على الرغم من ألوان التغيّر التي حفلت بها الحياة بمختلف الميادين»[1].

غير أن هذه الحقيقة لا تلغي أن هناك أكثر من منهج للتعامل مع النص، خلافاً لما يحاول البعض تعميمه على المدارس التفسيرية، فمن خلال استقراء المناهج المتّبعة في التعامل مع النص، ومحاولة الاستفادة منه، سواء الاستفادة القائمة على قصد إيجابي مخلص، والمتمثلة في محاولة الاستكشاف العلمي الموضوعي، أم تلك التي تكمن وراءها أهداف قبلية، وقناعات مذهبية يُراد دعمها بتطويع النص الديني (من الكتاب والسنة). من خلال الاستقراء نجد أمامنا المناهج الآتية:

1 . المنهج الظاهري: وهو المنهج الذي يتعامل مع الظاهر، من دون محاولة الغور إلى العمق والتعامل الجوّاني معه، ممّا يحول دون استكشاف قصد صاحب النص.

2 . المنهج الباطني: وهو الذي عبث بمعاني القرآن، وحرّفها عن قصد وتخطيط، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه هم الغلاة، كما تمثله بعض الاتجاهات الباطنية المنحرفة.

3 . منهج التأويل: عُرّف التأويل بأنه «رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر» وقيل: إنه انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول اليه . أما السيد محمد باقر الصدر فيقول: «تأويل الآيات المتشابهة ليس بمعنى بيان مدلولها، وتفسير معانيها اللغوية، بل هو ماتؤول إليه تلك المعاني» بمعنى أنه تفسير المعنى وبيان حقيقة الشيء في الخارج .

4 . منهج الإمرار والتوقف: وهو المنهج الذي صادر دور العقل

---

(1) السيد محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، بيروت/ الكويت، 1400 هـ . 1980 م، ص 18).

والتأمل في النص، والاستفادة منه عن طريق التأويل، أو التدبّر، أو تفسير الآية بآية أخرى موضّحة لها، بل ألزم نفسه بنظرية التوقف، وعدم القول بما تقوله الظاهرية، أو اللجوء إلى التأويل. وقال أصحاب هذا الاتجاه: نستقبل النص من دون محاولة القول فيه، عندما يحتمل أكثر من رأي، بل نتوقف عن إبداء أيّ رأي تفسيري، ونمرّه كما ورد.

5 ـ منهج الظهور: وهو المنهج الذي قسّم إفادات الدليل إلى ثلاثة أقسام هي: النص، والظاهر، والمجمل. فذهب إلى القول بحجيّة الظهور، وهو ينطلق في نظريته تلك من أن النص الديني (القرآن والسنة) هو نص عربي مبين، وصاحب النص إنما أراد إفهام المخاطَبين بمراده من خلال كلامه، وفق أصول الخطاب العرفي المألوف بين الناس جميعاً؛ لذا فإن ما يُستفاد من ظاهر الكلام حجة يجب الأخذ بها.

6 ـ المنهج النحوي: ينتهي علم النحو في أهدافه إلى أنه علم بيان المعنى، يقوم على أساس التحليل البنيوي لمعنى التراكيب اللفظية بتحديد النسبة بين المفردات والتراكيب، والعلاقة بينها.. واعتمد النحويون المنهج النحوي لتحليل المعاني القرآنية، ومعرفة دلالة الألفاظ من تحديد موقعها الإعرابي، منطلقين من أن الإعراب في حقيقته تابع للمعنى.

7 ـ المنهج العقلي: وهو المنهج الذي آمن بدور العقل في فهم النص، واستكشافه ضمن ضوابط فهم محددة، ومنهج علمي يعتمد على دلالات القرآن نفسه، محتجّين بآيات عديدة من القرآن، وهو غير المنهج الفلسفي الذي يتعامل مع النص منطلقاً من مسلّمات فلسفية.

ويتكامل هذا المنهج مع «منهج الظهور» في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). وقد دافع الشيخ الطوسي في مقدمة تفسيره «التبيان»

دفاعاً حارّاً عن هذا المنهج؛ إذ يقول[1]: «وقد مدح الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾[2]، وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القرآن ولم يتفكروا في معانيه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾»[3].

من هنا نتوصل إلى أن النيفر قد جانب الحقيقة كثيراً، وقفز عنها، حينما حاول أن يختزل كل المناهج بمنهج واحد هو المنهج المتخلّف القمين بالنقد والمراجعة الحقيقية. فليس هناك «سلطة شبه تقديسية تجعل التراث بمثابة نص ثان»! والمقدّس لا يتعدّى نصّين فقط هما: القرآن والسنّة.. وكل ماعداهما ليس بمقدّس. وهذا لا يعني أن نغمط حق التراث الإسلامي، أو نقلّل من شأنه، لاسيما وأنه يتمثل بهذا الكم العملاق من الفكر والمعرفة التي ورثناها عن الأجيال الماضية، والذي يُقدّر بمئات الآلاف من الكتب، والمؤلفات المنتشرة في مختلف مكتبات العالم الإسلامي وغيره، وفيه من الكنوز والعطاء العلمي، والجهد المنهجي، ما يدعو إلى الإكبار والإعجاب والتبجيل.

إن أولئك العلماء، قد بلغوا مرحلة عالية من العمق والمنهجية والبرمجة العلمية. بيد أن هذا لا يعفينا من الاعتراف، بأن هذا التراث، قد اختلط به كم هائل أيضاً من الأساطير، والخرافات، والعثرات، والانحرافات التي أفرزها العقل المتخلّف، أو المنحرف، أو القصور العلمي، أو محاولات الهدم والتخريب المتعمّد.. وذلك كله يحتاج إلى تنقية وتنقيح، وتخليص ما هو علمي يمثّل الفكر الإسلامي ممّا دخل عليه واختلط به، ليكون أساساً من أسس الثقافة والمعرفة. وإن عملية الفرز هذه تواجه مشكلتين أساسيتين هما:

---

(1) أنظر: «حول منهج التعامل مع التراث»، بيروت، البلاغ، 1420هـ، ص83 وما بعدها.

(2) سورة النساء، الآية: 83.

(3) سورة محمد، الآية: 24.

1 . مشكلة تحديد المرجعية والضوابط التي يتمّ على أساسها غربلة التراث وتنقيته، وإثبات الصحيح منه.

2 . مشكلة العقليات التي تدافع عن كل موروث، سواء أكان فعلاً اجتماعياً يمارسه المجتمع، أم فكراً تحويه بطون الكتب والمكتبات، بغضّ النظر عن خطأه، بل ويصطنع بعضهم الأعذار وحجج الدفاع للإبقاء عليه. وهذا الموقف العقلي والنفسي هو ذاته، قد تشكّل من خلال إفرازات ذلك التراث الذي يحتاج إلى إصلاح، وإعادة نظر، ولذا فإن جزءاً من تصحيح التراث هو تصحيح العقل المتوقف عن قبول النقد العلمي والتغيير البنّاء.

ولعلّ أهم المراجع ذات الحجيّة المشروعة في إعادة فهم التراث، أو تثبيت الصحيح منه، تتحدد بما يلي:

1 . النص [الكلام الذي لا يحتمل إلاّ معنى واحداً] من القرآن والسنّة.

2 . عقيدة التوحيد والتنزيه القائمة على أساس الإثبات العقلي.

3 . المسلّمات العقلية والعلمية.

4 . أصول الإثبات العلمي.

وفيما يتعلق بالتفسير وأصوله النقدية، فإن عملية التفسير الرامية إلى فهم النص تقوم على أساس رؤى نقدية ثلاث هي:

1 . الفهم الصحيح للنص لا يتمخّض إلا عن التفسير.

2 . يمكن تفسير النص الواحد بعدّة أشكال، ولكل نص وجوه متعددة، ولا يمكن أن يحصل فهم النص بالبداهة.

3 . ينبغي تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره، واستبعاد المعاني والتفاسير الخاطئة.

4 . والقول بحاجة النص إلى التفسير يرتكز من ناحية أخرى، على مبدأين نقديين:

الأول: هو أن النص مغاير لمعناه، والمعنى لا يمكن أن يكون بذاته ظاهراً جليّاً.

والثاني: هو أن المعنى غير منفصل عن النص، أو أجنبي عليه، فالنص هو أساس المعنى المقصود.

وهذان المبدءان النقديّان يحولان دون النظر إلى النص بطريقة سطحيّة، وكذلك دون التصوّر الساذج القائل: إن بالإمكان فهم المعنى بدون تفسير[1].

وعودة إلى النيفر وأحكامه المبتسرة، النابعة حسب ما يبدو، من اندفاعاته الحادة نحو الحداثة (ولا ننسى فالرجل من أقطاب ما يُسمّى باليسار الإسلامي في تونس، وقد كان رئيس تحرير مجلة معروفة)، فإنه في الوقت الذي يشيد فيه بالإنتاج الغزير في مجال الدراسات القرآنية، يعقّب قائلاً: «غير أن هذا الإنتاج الغزير بحاجة إلى تقويم لمعرفة مدى حداثة مناهج هذه التفاسير، والدراسات، وإلى أي حدّ وقع التجديد في وظيفة المفسّر وعلاقته بالنص المؤسّس». وبعد ذلك يختار أربعة نماذج تفسيرية (ثلاثة منها ليست شهيرة وأصحابها من المغمورين)، مؤكداً أنّ علم التفسير يبدو اليوم وكأنه علم، قد «احترق» فيما لو اقتصرنا على هذه النماذج.

ورغم ما حوته هذه التفاسير الأربعة من آثار «المعاصَرة» في بعض ما يقع تناوله من مسائل «فإن هذه المعاصرة ـ كما يذهب النيفر ـ تبقى

---

(1) أنظر: محمد مجتهد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 6، سنة 1999، ص 91.

هامشية؛ إذ هي لا تخص العدّة المعرفية القديمة والتصنيفات المعروفة والقضايا الكبرى التي سبق أن قُتلت بحثاً. ثم ـ وهذا هو الأهم ـ لا نرى من خلال هذا المناخ العلمي والمذهبي أي تساؤلات تجديدية تتصل بالمفسر، وطبيعة الأدوات التي ينبغي أن يؤسّس عليها علاقته مع النص القرآني»، ومن ثم يخرج علينا بإبداء ملاحظة، يدعوها أولية، مفادها: أنه يعسر العثور على الجديد في المستوى المعرفي للتفاسير المعاصِرة، طالما لم يحصل جديد في البناء المنهجي الذي يُحكِم العلاقة بين المفسّر والنص.

هذه الأحكام وغيرها يطلقها النيفر جزافاً، من دون أن يقدّم لنا الدليل، ومن دون أن يدعم مقولاته بتوضيح مقنع، فتظل هكذا عائمة تعتمد الإطلاق، فماذا يريد بـ«الجديد»في البناء المنهجي؟، وماهي الآلية التي تُحكِم العلاقة بين المفسر والنص؟، وما هو المنهج المطلوب الذي يولّد المعرفة الجديدة؟

وحين «يبشّرنا» بظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج حَرِيّة بالدرس والتحليل.. لم يتكرّم علينا بذكرها، أو حتى الإشارة إلى بعضها!، وإن كنّا نستشف من عبارته أنه يقصد محاولات معيّنة، ما تزال تلاحقها علامات الاستفهام. لنقفْ قليلاً أمام عبارته التي تقول: «هذه المحاولات الحديثة ـ وإن لم تنجز عملاً تفسيرياً كاملاً ـ فإنها أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني. الأهم في هذه المحاولات أنها استمدت جانباً من وعيها هذا من التراث التفسيري نفسه»[1].

على هذا المنوال يستمر النيفر في عدم البوح بما يقصد. ويظل مراده مخبوءً وراء حشد من الأحكام الجاهزة، ووراء ترديد

(1) أحميدة النيفر، م.س.، ص: 25.

المصطلحات، والدعوة إلى مشروعية حديثة، هي ذات المشروعية التاريخية في سياقها الخاص، والتي تبيح للمشروعية الحديثة «أن تبرز اليوم ـ إن هي تمكنت ـ من معرفة تجديدية تقترح قراءة أخرى للنص القرآني»[1].

وينأى النيفر عن الخوض في طبيعة هذه «القراءة» الأخرى للنص القرآني، ليتساءل عن جدوى القراءة «المغلقة» له. . وبهذا التساؤل، بدا أنه لا شيء يبرّر إسناد السمة الإطلاقية إلى المنهج التفسيري «التراثي». . ومن ثم توالت أسئلة أخرى.

يقول النيفر: «أول الأسئلة التي تعتبر جزءاً من أجزاء الإشكالية التي تطرح على الباحث، عند دراسة المنهج التفسيري المعاصر يتصل بطبيعة العلاقة مع التراث التفسيري القديم، فما لم يحدّد المفسّر المعاصر موقفاً واضحاً من هذا التراث، فإنه من المستبعد توقع تجديد منهجي من قِبَله.

ينجرّ عن هذا السؤال، سؤال ثان موصول بالإشكالية التي نحاول بسطها، وهو المهتم بالعدّة المعرفية التي يحتاجها المفسّر اليوم لإرساء منهجية حديثة لتفسير القرآن.

أما ثالث الأسئلة، فهو الذي يعتني بتحديد وظيفة المفسّر وطبيعة العلاقة بالنص القرآني»[2].

وبدلاً من أنِ ينهمك الكاتب بتقديم إجابة عن تساؤلاته هذه، فإنه ينأى بعيداً ـ أيضاً ـ كعادته في المرات السالفة. ويترك القارئ في حيرة

---

(1) م.ن، ص 27.
(2) م.ن، ص 28.

من أمره، هل يتبنّى النيفر التعامل الواعي مع التراث، فيقبل الصحيح منه، ويرفض السقيم، أم أنه يرفض التراث جملة وتفصيلاً، بغثّه وسمينه؟

إنه لم يوضح طبيعة هذا الموقف المطلوب، تماماً كما هو الحال مع السؤالين التاليين، وعدد من الإثارات السابقة. ويكتفي بإحالة القارئ إلى أن «هذه الأسئلة ستصاحبنا طيلة هذه الدراسة التي نحاول من خلالها التعرّف على أبرز الجهود التفسيرية المعاصرة، بالاعتماد على الخصوصية المنهجية لهذه الجهود. وهي عين الأسئلة التي تصنع في تضافرها إشكالية هذا البحث، وإشكالية جميع المفسرين المعاصرين، وهي كيف يكون التفسير معاناة للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟ أو كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟»[1].

وقبل أن يخوض النيفر في التيارات والمدارس المعاصرة، يذكّر القارئ بأن ما قام به «ليس عملاً استقصائياً كاملاً، لكنه يبقى معالجة تحرص على وضع أكبر عدد من الدراسات القرآنية والتفسيرية ضمن تركيب إشكالي غايته إبراز مجالات التجديد في المستويين المنهجي والمعرفي»[2].

ولا تخطئ العين الباصرة أن النيفر حاول الالتفاف على وعي القارئ، حينما ذكر أن بحثه ليس عملاً استقصائياً، ليسوّغ لنفسه انتهاج طريقة انتقائية ـ تخدم استنتاجاته أو حتى مآربه ـ فيطرح في الواجهة أعمالاً ثانوية، ويتغافل عن نتاجات جادّة معمقة ـ كما سنرى ـ!!، وهذا ـ لعمري ـ خلاف الأمانة العلمية والبحث الموضوعي.

---

(1) م.ن، ص 28-29.
(2) م.ن، ص 29.

المناهج التفسيرية المعاصرة

يمهّد النيفر لدراسة التيارات المعاصرة بتقسيم النتاجات التفسيرية إلى قسمين كبيرين: أحدهما يطلق عليه «التفاسير المنجزة»، والثاني يقتصر على تقديم منهج من دون أن يتم تطبيقه على النص برمّته، أو على جزء مهمّ منه. . ويصف هذا الأخير بأنه ضرب جديد من التآليف يمكن أن نسميه «القراءات المقترحة».

في هذه الأثناء يشير النيفر إلى مدى التباين بين منهجين معاصرين؛ يتبنّى أحدهما «مفهوم النص المقدس»، فيما يرفع الثاني [أصحاب «القراءات المقترحة»] مفهوماً جديداً هو مفهوم النص المؤسّس. على ضوء هذا الفهم المتباين في التصوّر، وفي تحديد بعض المفاهيم، يشرع النيفر بتحديد مدارس التفسير المعاصرة وتياراته. ويبدأ بالمدرسة التراثية التي تتوزّع على ثلاثة تيارات هي:

أ ـ التيار التراثي السلفي، ويدرج النيفر فيه كلاً من :

1 ـ شهاب الدين محمود الآلوسي، المُتوفى ببغداد سنة 1270هـ/ 1854م، صاحب تفسير «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني».

2 ـ أبو الطيّب محمد صديق خان القنوجي (من علماء الهند)، المتوفى سنة 1307هـ/ 1889م، صاحب تفسير «فتح البيان في مقاصد القرآن».

3 ـ سلطان أحمد بن حيدر الخرساني البيرختي، المتوفى سنة1311هـ/ 1894م، صاحب تفسير «بيان السعادة ومقامات العبادة». من علماء الإمامية.

4 ـ محمد بن يوسف بن عيسى اطفيّش، المتوفى سنة 1332هـ/

1914م. صاحب تفسيري «هميان الزاد إلى دار المعاد»، و«تيسير التفسير»، من علماء الأباضية.

5 ـ عبدالرحمن آل سعدي الناصري، المتوفى سنة 1376هـ/ 1956م، مؤلف «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، من السعودية.

6 ـ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي الجكني، من علماء موريتانيا. توفي سنة 1393هـ/ 1973م، صاحب تفسير «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن».

7 ـ محمد علي الصابوني، المولود سنة 1347هـ/ 1928م، له تفسيران؛ «روائع البيان في تفسير آيات الأحكام في القرآن» و «صفوة التفاسير». وهذا الأخير عبارة عن خلاصة مجموعة من التفاسير القديمة (الطبري والزمخشري والقرطبي وابن كثير)، وبعض التفاسير المعاصرة (الآلوسي وقطب).

8 ـ منّاع خليل القطان، مصري توفي عام 1421هـ/ 2000م. له «تفسير آيات الأحكام».

يذهب النيفر إلى أن هذا التيار يعتمد «الفهم اللاتاريخي»، وهو حجر الزاوية في المنهج التراثي وخصوصاً في التيار السلفي، وهذه السمة اللاتاريخية تنطلق من أمرين أساسيين في علم الكلام:

أ ـ مفهوم الوحي.

ب ـ نظرية «قِدم القرآن».

بخصوص النقطة الأولى، استقرّ عند المسلمين، بعد صراعات فلسفية وكلامية، أن الوحي يتمثل في النص القرآني المجسِّد لكلام الله الذي ليس فيه للرسول أية إرادة، أو اختيار في التحصيل. من ثم يصبح

المضمون القرآني هو العلم اليقين، ويصبح التفسير شرحاً هدفه التوصّل إلى ذلك اليقين. ثم بما أنه ليس للرسول أي دخل في الوحي؛ إذ تقتصر وظيفته على التبليغ، فإنه ليس للمفسّر أي جهد تأويلي[1].

أما النقطة الثانية، فإن الصراع الذي نشب حول ما عُرف تاريخياً بـ«محنة خلق القرآن»، يمكن تسميته في جانبه العقائدي بـ «علاقة الوحي بالتاريخ»، وما يعنينا في هذا الموضوع هو أن المتكلمين القائلين بخلق القرآن، وإن انهزموا سياسياً وأيديولوجياً، إلاّ أن ذلك لم يُتح للنظرية المنافسة أن تجتثّ كل ما أرسوه في البيئة الثقافية، والفكرية العربية، وبخاصة فيما يتصل بالتعامل مع النص القرآني[2].

ما يبتغي النيفر تأكيده هو أن المتكلمين القائلين بخلق القرآن، رغم هزيمتهم أمام أهل الحديث، ركّزوا منهجاً حجاجياً عقائدياً لا يقتصر على الأدلّة النقلية الترديدية، بل يعتمد مرجعية عقلية تعمل على إثبات العقائد الإسلامية، والإجابة عما يبدو بين بعض الآيات من اختلاف ظاهري، «وهكذا تشكّل الفكر السلفي ـ يقول النيفر ـ أسيراً للمفارقة التي جعلته صاحب الكلمة العليا رسمياً وسياسياً، لكنه فكر ومنهج معطلان في نموهما وقدرتهما على التجاوز والإبداع».

ثم يواصل كلامه: «نكتشف هذه الهجنة في بناء الفكر السلفي القديم ضمن أعمال تفسيرية معاصرة. هذه الأعمال التي تحاول أن تبذل جهوداً واضحة لتجاوز العوائق القديمة إلاّ أنها تظل عاجزة عن ذلك»[3].

وحول هذه الجهود التي وصفها ب ـ (العاجزة)، يعرض النيفر نموذجين معبّرين أحدهما سنّي مغربي، والآخر شيعي مشرقي، من دون

(1) م.ن، ص 41 ـ 42.
(2) م.ن، ص 43.
(3) م.ن، ص44.

أن ينسى إلحاقهما بالتيار السلفي، والنموذجان هما:

9 ـ محمد الطاهر بن عاشور (1298هـ/ 1879م ـ 1393هـ/ 1973م). من أبرز علماء تونس المعاصرين، صاحب التفسير المعروف بـ «التحرير والتنوير» أو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في الكتاب المجيد».

10 ـ محمد حسين الطباطبائي (1321هـ/ 1903م ـ 1402هـ/ 1981م)، من علماء إيران وهو أبرز مفسّر معاصر في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). ترك «تفسير الميزان» الشهير.

ولخطورة ما طرحه النيفر من آراء وأحكام بخصوص هذين المفسرين (بن عاشور والطباطبائي)، فإن المجال أضيق من أن يتّسع لمناقشة ما أورده، ويحتاج إلى وقفة تفصيلية خاصة، بيد أن هذا لا يعفينا من إبداء ملاحظة أساسية وهي ذات شقّين، وإن كان بينهما من التلازم شيء كثير، بمعنى أن الثاني متصل بالأول:

1 ـ إن استخدام النيفر مصطلح «السلفية» تعوزه الموضوعية، بل والمنهجية؛ فالسلفية تيّار معروف بتوقّفه، ولا نقول تحجره، إزاء النص بشكل حرفي، وإلى الحدّ الذي حشر فيه نفسه بمطبّات كلامية وفلسفية صارخة.

2 ـ وإذا ما سلّمنا بهذا، فإن إقحام الطاهر بن عاشور والعلامة الطباطبائي، في هذا الاتجاه أمر لا يخلو من أحد احتمالين، أو كليهما:

أ ـ إما أن النيفر لم يطّلع بشكل معمّق على التفسيرين، وما يحفلان به من انتصار للعقل ودعوة إلى تجاوز الفهم الموروث المتخلّف، بل أن السيد الطباطبائي ذهب إلى مديات بعيدة، في هذا المضمار، وإلى الحد الذي أتُّهِم فيه بانحيازه البعيد للعقل على حساب النص!!

ب ـ وإما أن النيفر ينطلق في تقييماته ومواقفه من خلفيّة أيديولوجية متحسّسة، إن لم تكن متقاطعة مع الفكر الإسلامي الأصيل، الذي يتعمّد نعته بـ «السلفي»، في كل ثنايا البحث!!

وهذا ما يتجلّى في أكثر من موطن، وخصوصاً في رصده للتيار الثاني والذي أطلق عليه «السلفية الإصلاحية».

المنار أو السلفية الإصلاحية

عن هذا التيار يقول النيفر: «يمثّل اتجاه «المنار» تياراً متميزاً ضمن المدرسة التراثية، ويعود تميّزه إلى الاجتهادات النقدية التي واجه بها التراث التفسيري، وإلى التصوّر الجديد الذي حاول أن يرسيه لمهمة المفسر. في ما عدا هذين المجالين نلاحظ أن تيار المنار لم يراجع المنهجية التراثية السلفية، فيما يتعلق بطبيعة النص القرآني، والخصوصيات المعرفية، والثقافية التي ينبغي أن تتركّز عليها القراءة الحديثة؛ لذلك عددنا مفسري تيار المنار جزء من المدرسة الأم: (المدرسة السلفية). إن الجهود الإصلاحية التي بذلت لم تسجّل تطوراً نوعياً في الجيل الأول من الروّاد، ولا فيما جاء بعده من أجيال، رغم انطلاقة لم تخلُ من جرأة»[1].

وبصرف النظر عمّا ورد من أحكام، فإن الحاجة تظل قائمة للتعرّف على رموز هذا التيار، لكي تتضّح لنا أبعاد المنحى المغلوط الذي ينتهجه النيفر:

1 ـ جمال الدين الأفغاني: (1254هـ/ 1838م ـ 1314هـ/ 1897م)، لم يترك أثراً مطبوعاً في هذا المجال، وكل ما هو موجود عنه آراء

---

(1) م.ن، ص 53.

وأفكار «لا يمكن أن تشكّل نواة مشروع قراءة تفسيرية جديدة» كما يقول النيفر[1].

2 ـ محمد عبده: (1265هـ/ 1849م ـ 1323هـ/ 1905م)، ويتمثل نشاطه التفسيري بإلقاء دروس في التفسير بالأزهر، في الفترة الممتدة من (1899 ـ 1905)، وقد حالت وفاته دون إكمال تفسيره، الذي توقّف عند الآية (125) من سورة النساء.

3 ـ محمد رشيد رضا: (1272 هـ/ 1865 م ـ 1354 هـ/ 1935 م) هو أبرز تلاميذ محمد عبده، واصل بعد شيخه تفسير القرآن الحكيم المعروف ب ـ «المنار»، من دون أن يتمكن من إكماله، وهذا ما انبرى له بعده بهجت البيطار من علماء سورية.

يقول النيفر: «معضلة تيار المنار هي أنه بشّر ببعض الآفاق التجديدية، لكنه ظلّ خطاباً محاصراً متلجلجاً لا يقوى على التحرّر الفعلي من خصوصيات التراث السلفي»[2].

4 ـ محمد جمال الدين القاسمي: (1283هـ/ 1866 م ـ 1333هـ/ 1914م) من أسرة دمشقية معروفة، له تفسير «محاسن التأويل» المتأثّر بمحمد عبده.

5 ـ محمد مصطفى المراغي: (1298هـ/ 1881م ـ 1364هـ/ 1945م) من علماء مصر، لم يترك تفسيراً كاملاً، أو شبه كامل، بل اقتصر عمله التفسيري على دروس كان يلقيها بالأزهر وغيره.

6 ـ عبدالحميد بن باديس: (1308هـ/ 1989م ـ 1359هـ/ 1940م) من أبرز علماء الجزائر المعاصرين. له تفسير غير كامل معروف ب ـ

---

(1) م.ن، ص 56.

(2) م.ن، ص 65.

«مجالس التذكير في كلام الحكيم الخبير»، وهو عبارة عن دروس وافتتاحيات مجلة «الشهاب» الجزائرية.

7 ـ محمد عزة دروزة: (1305هـ/ 1888م ـ 1404 هـ/ 1984 م). من علماء فلسطين، له «التفسير الحديث». رتّبه حسب نزول السور تاريخياً.

8 ـ أحمد مصطفى المراغي: (1300هـ/ 1893م ـ 1372هـ/ 1964م)، من علماء الأزهر له: «تفسير المراغي» المتأثّر باتجاه المنار، من دون قبول كل الروايات المأثورة التي تتصادم مع كل ما يسميه «أمزجة أهل العصر».

9 ـ محمود شلتوت: (1311 هـ/ 1893 م ـ 1383هـ/ 1963 م)، من أعلام الأزهر وشيوخه الفطاحل، نشر تفسيره للقرآن في مجلة «رسالة الإسلام» وليس مجلة «الإسلام» كما ذكر النيفر. ثم جمعت وطبعت تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم»، وهو غير كامل.

10 ـ عبد الكريم الخطيب: معاصر توفي قبل سنوات، وضع تفسيراً بعنوان «التفسير القرآني للقرآن» اعتمد فيه حسب عبارته على «عقله الحر»، لذلك جاء عمله مغايراً للمعنى المعروف للتفسير.

11 ـ عبد العزيز جاويش: (ت 1348هـ/ 1929م)، مؤلف «أسرار القرآن»، ولد بالاسكندرية، وتعلم بالأزهر ودار العلوم. تونسي الأصل.

12 ـ عبد العزيز الثعالبي: (1291هـ/ 1874م ـ 1363هـ/ 1944م)، زعيم تونسي من أصل جزائري، صاحب «روح التحرر في القرآن» ألفه سنة 1905م. حمل فيه على المفسرين القدامى والطرقيين الذين حمّلهم مسؤولية تعطيل الحضارة الإسلامية.

في ختام الاستعراض هذا، أكّد النيفر «أن توجهات الأفغاني وعبده

ـ في مضمار منهجية التفسير ـ ظلت هي الرائدة من دون منازع. ولسنا نقصد بهذا تمجيد أعمال الرجلين بقدر ما نريد التأكيد على محدودية هذا التيار في النمو والتطور. غير أن رجال التيار لم يتمكنوا من أية إضافة نوعية تتعلق بالمنهج؛ وذلك ما جعل اجتهادات بعضهم وتساؤلات بعضهم الآخر ـ رغم أنها كانت واحدة ـ سريعة الاندثار مسدودة الآفاق»[1].

على أننا نرجئ إبداء بعض الملاحظات على ما تقدّم، إلى حين الانتهاء من اكتمال استعراض التيار الثالث لما أطلق عليه المدرسة التراثية.

ج ـ التيار الأيديولوجي.

ويضمّ ـ حسب النيفر ـ النماذج التالية:

1 ـ طنطاوي جوهري: صاحب تفسير «الجواهر في تفسير القرآن الكريم».

2 ـ سيد قطب: (1321 هـ/ 1906م ـ 1386هـ/ 1966م) صاحب «في ظلال القرآن».

3 ـ عبد الرحمن الكواكبي: (1271هـ/ 1854م ـ 1320هـ/ 1902 م)، من روّاد الإصلاح المرموقين. يقول عنه النيفر: نشر مجموعة مقالات في بعض الصحف المصرية سنة 1318هـ/ 1900 م، ثم جمعت في كتاب أُبهم اسمه ورُمِّز له بالرحالة «ك»، ويشير بذلك إلى كتابه الشهير «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

4 ـ «مجاهدز خلق»: يصفها المؤلف بأنها: «حركة سياسية إيرانية معاصرة»، وقد أصدرت كتاباً بعنوان «إرشادات حول مطالعة القرآن»

(1) م.ن، ص 76.

أكدت فيه ضرورة تبنّي خطاب أيديولوجي يتجسّد في تفسير للقرآن غايته بناء مذهب للنضالات الاجتماعية[1].

5 ـ محمد شحرور: سوري معاصر مؤلف كتاب «الكتاب والقرآن» الصادر عام 1990، وقد أثار جدلاً واسعاً، من دون أن يردّ شحرور على أي واحدة من الدراسات النقدية، رغم كثرتها (تبلغ حوالي 51 ردّاً).

6 ـ حسن حنفي: مصري معاصر. اهتمّ بموضوع الوحي وعلم التفسير فعالجهما في أطروحته «مناهج التفسير»، وفي كتب أخرى له مثل «التراث والتجديد» و«في فكرنا المعاصر»[2].

7 ـ محمد أبو القاسم حاج حمد: سوداني معاصر، طرح في مؤلفه «العالمية الإسلامية الثانية» موضوع طبيعة القرآن وغايته وفهمه[3].

لقد مهّد النيفر لوُلوجه إلى الحديث عن هذا التيار بمقدمة، وأنهاه بثلاث ملاحظات. أما المقدمة، فقد أشار فيها إلى أن رمزين من رموز التيار هما: سيد قطب، وطنطاوي جوهري «يمثلان توجهين متباينين، ضمن تيار واحد. يمثل الأول توجهاً نضالياً، ويمثل الثاني توجهاً علمياً، لكنهما يظلاّن أيديولوجيين؛ إذ إن كليهما يعبّر عن امتداد لنفس المنظومة الثقافية التي اعتبرت النص القرآني نصّاً مقدساً لا صلة له بنفس الإنسان وأفقه وثقافته. فكأنّ قدسيته لا تتحقق إلاّ بغياب طاقات الانسان ونفي فاعلية واقعه الفكري والاجتماعي عند الكشف عن المعنى»[4].

أما الملاحظات فهي على ثلاثة مستويات:

---

(1) م. ن، ص 98.
(2) م. ن، ص 106.
(3) م. ن. ، ص: 107.
(4) م. ن، ص 83.

الأول: «لقي هذا الجهد التفسيري (أي الايديولوجي) في العقود الأخيرة، رواجاً كبيراً وتطوراً ملحوظاً. فمنذ انطلاقته مع تفسير طنطاوي جوهري إلى بداية التسعينات مع دراسة «الكتاب والقرآن»لمحمد شحرور، تنوّع الخطاب الأيديولوجي التفسيري في أكثر من مستوى إلاّ أنه لم يبلغ درجة التطور النوعي»!![1].

الثاني: تطورت العدّة المعرفية المعتمدة من قبل رجال هذا التيار. فبعد الاستنجاد بالاكتشافات العلمية في الطب، والفلك، والكيمياء، والطبيعة تعدَّلت الاستفادة باتساع دائرتها لتشمل الألسنية، وعلم الاجتماع وعلم النفس، ولا يتوانى النيفر عن مؤاخذة شحرور لوقوعه «في النزعة التوفيقية بين آيات قرآنية وبين ما أكدته العلوم الحديثة»[2].

الثالث: «أن التيار الايديولوجي ـ رغم اختلاف تعبيراته ـ وتفاوت البعد فيه عن المدونة التفسيرية السلفية، فيما طرحه من أسئلة وعالجه من قضايا، لم يختلف جوهرياً عن تلك المدوّنة في المجال المنهجي... لقد عجزت النماذج الأيديولوجية السبعة التي قدمناها عن القطع مع هذا الفهم، وإن لامس البعض مسائل كان يمكن أن تؤدي إلى معالجة تجديدية لمنهج فهم النص»[3].

لم يكتفِ النيفر بكل هذه الأحكام التي لم يقدّم عليها دليلاً ثبوتياً واحداً، واكتفى بإطلاق العموميات؛ ليرمي آخر سهم من كنانته صوب ما يسميه التيار الأيديولوجي: «ما سعينا أن نلفت إليه النظر هو أن الأعمال الأيديولوجية كلها قصرت همها على «المعنى الجاهز» مهملة

(1) م. ن. ص 110.
(2) م. ن. ص111.
(3) م. ن. ص 112.

علاقة الجدل بين النص، والقارئ، والآفاق التي يفتحها لانطلاق جهود تفسيرية مجدّدة»[1].

ولا أدري ما عسى المرء أن يقول في هذه الاتهامات؟! بل من أين يبدأ مع هذا الحشد كله؟ وكيف يؤول في هذا الأمر الذي يشبه السجال؟

ليس ثمّة شك في أن من العسير مواصلة النقاش الهادئ مع النيفر، وهو الذي دأب على إثارة الضباب، وتعتيم الأجواء، عبر «مانشيتاته» الجاهزة، حتى بدا وكأنه حاطب ليل!

لقد كان النيفر ـ وهو بصدد قراءة في المنهج ـ أسير تخبّط منهجي بائس. فلو جاريناه ـ جدلاً ـ في تصنيفه لاتجاهات ما سمّاه «المدرسة التراثية»، أليس من حق الآخرين أن يطالبوه بالمعايير التي اتبعها في هذا التصنيف، لكي يضع هذا في خانة والآخر في خانة أخرى. . . وهكذا؟!

فإذا ما صحّ أن يصنّف الآلوسي ضمن التيار السلفي مثلاً، فبأي معيار يسوّغ له أن يضع الأفغاني، ومحمد عبده، وابن باديس، وشلتوت. . . إلخ ضمن خانة «السلفية المعاصرة»؟! اللهم إلاّ إذا كان النيفر يرمي من وراء ذلك حشر الفكر الإسلامي بكل تياراته في الإطار السلفي، وهذا ما يترشّح من خلال أدبيات اليساريين والعلمانيين، على حد سواء.

وبالقدر نفسه يستبدّ بنا العجب العجاب، ونحن نتفحّص نماذج ما أسماه بالتيار الأيديولوجي!

فأين هي معالم الأيديولوجية في تفسير الجواهر لطنطاوي، وهو التفسير الأقرب إلى المنهج العلمي؟

---

(1) م.ن. ص 113.

وبأي المعايير حُشر الكواكبي في التيار الأيديولوجي.. في حين كان ينبغي أن يُصنّف ضمن تيار المنار؟

و«مجاهدو خلق».. ماهي علاقتهم بمناهج التفسير؟ لا سيما وأنهم لا يمثّلون أي ثقل فكري أو معرفي؟!

أما حكاية «شحرور» وإسباغ المديح عليه ـ ظاهراً وضمناً ـ فلا يعدو كونه تسطيحاً فجّاً، إن لم يكن توظيفاً لغايات بمنأى عن التفسير ومناهجه!

لقد كان قميناً بالنيفر ـ ومن يحذو حذوه فى هذا الاتجاه ـ أن يوفّروا على أنفسهم هذا العناء كله، ويعيدوا الأمور إلى نصابها. فبدلاً من هذا التصنيف غير المحايد، بل وغير النزيه في تصنيفاته.. أليس الأولى أن يرتّب الدراسات القرآنية وفق المناهج المتعارف عليها، فالآلوسي وأضرابه يمثلون منهج الرأي، فيما يمثّل السيد الطباطبائي المنهج الاحتجاجي، وطنطاوي المنهج العلمي، وسيد قطب المنهج الحركي، والخطيب المنهج الموضوعي.. وهكذا.

إن النزعة الانتقائية المقصودة ـ والتي حاول النيفر إخفاءها وراء ستار ذرائعي بأن بحثه ليس عملاً استقصائيا، تثير الشكوك حول نزاهة البحث.. وإلاّ بأي مبرر يزجّ فيه النيفر أعمالاً متهافتة، ويتجاوز نتاجات مشهودٍ لها بالعمق والأصالة والتجديد، من أمثال :

ـ الظاهرة القرآنية: مالك بن نبي.

ـ مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن: السيد محمد باقر الصدر، (ولا يكفي أن يشير إلى هذا الجهد الخلاّق إشارة عابرة في الهامش!).

ـ كيف نتعامل مع القرآن؟: الشيخ محمد الغزالي.

- القرآن والسلطان: فهمي هويدي.

- القرآن والتاريخ: د. عبد العزيز كامل .

- تفسير القرآن بالقرآن: د. كاصد الزيدي.

- تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي: د. خضير جعفر.

- الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان: علي الآلوسي.

- القرآن والزمن: د. عماد الدين خليل.

- القرآن وعلم النفس: د. محمد عثمان نجاتي.

- عمارة السورة القرآنية: د. محمود البستاني. . الخ.

وفي هذا السياق نفسه، أغفل النيفر العديد من التفاسير، وإذا ما أحسنّا الظن، فلعله لم يتمكن من الاطلاع عليها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر(أيضاً):

1 ـ الأساس في التفسير: سعيد حوّى .

2 ـ نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم: الشيخ محمد الغزالي.

3 ـ التفسير الكاشف: الشيخ محمد جواد مغنية.

4 ـ ترجمان القرآن: أبو الأعلى المودودي.

5 ـ مواهب الرحمن: السيد عبد الأعلى السبزواري.

6 ـ آلاء الرحمن في تفسير القرآن: الشيخ محمد جواد البلاغي.

7 ـ تفسير من وحي القرآن: السيد محمد حسين فضل الله.

8 ـ التفسير الأمثل: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

9 ـ تفسير النور: الشيخ محسن قرائتي.

10 ـ تفسير الشعراوي: الشيخ الشعراوي.

11 ـ التفسير المنير: د. وهبة الزحيلي.

21 ـ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: سميح عاطف الزين.

31 ـ التفسير الشامل للقرآن الكريم: د. أمير عبدالعزيز.

41 ـ التفسير الحديث: محمد عزة دروزة.

وتطول القائمة في هذا الباب، كما وتنسحب الملاحظة «الانتقائية»على ما سماه بـ«المدرسة الحديثة» التي حصرها في نطاق كل من:

1 ـ أمين الخولي: (ت 1386 هـ/ 1966 م) مؤلف: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير» و»من هدي القرآن»(ص: 118 ـ 119).

2 ـ عائشة عبدالرحمن: (1913 ـ 1988 م) وهي الشهيرة ببنت الشاطئ، لها: «القرآن وقضايا الإنسان»، و«الشخصية الإسلامية» و«الإعجاز البياني للقرآن».

3 ـ محمد أحمد خلف الله: معاصر، توفي منذ سنوات، من مؤلفاته «الفن القصصي القرآني في القرآن»، وهو أطروحة الدكتوراه التي رفضتها لجنة المناقشة عام 1947 م، لما تضمنته من أفكار خطيرة حول الثوابت.

ويرى النيفر أن الخولي هو الذي أرسى البناء المنهجي التجديدي المعروف بـ (التفسير البياني للقرآن)، وكان محور هذا الضرب من التفسير هو إظهار الإعجاز البلاغي للقرآن[1]. ومدخل التجديد عند

---

(1) م. ن. ص 119.

الخولي والمدرسة الحديثة كلها يتحدد في وظيفة المفسر أولاً وفي مكانة النص المفسر ثانياً.. مع ضرورة الاستفادة من علمَي النفس والاجتماع[1].

أما الدكتورة عائشة عبدالرحمن (تلميذة الخولي وزوجته)، فقد واصلت المنهج المقترح من قبل الخولي، غير أنها في «التفسير البياني للقرآن» تعاملت مع النص القرآني على أنه نصٌ لغويٌ متكاملٌ يفسّر بعضه بعضاً، لهذا حملت على المفسرّين القدامى الذين لم يراعوا العلاقة بين خصوصية المفردات والتراكيب اللغوية، والجو الداخلي للنص[2].

ولئن كانت نتاجات د.عائشة عبدالرحمن، قد أرست المدخل المنهجي لكل مفسر، على الأساس اللغوي الأدبي، فإن تلميذ الخولي «خلف الله» ذهب به التوظيف المنبهر بعلمَي الاجتماع والنفس، إلى مديات بعيدة أثارت عليه حفيظة القوم. وبخاصة أنه تعامل مع القرآن الكريم كما يُتعامل مع أي نص آخر. وهذا ما قاده إلى القول بوجود قصة أسطورية في القرآن!، و«إن الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ وحِكَم وأمثال تُضرب للناس، ومن هنا يصبح من حق العقل البشري، أن يهمل صفتها الإخبارية، أو يجهلها، أو يخالفها، أو ينكرها»[3].

وإزاء هذا الكلام المغلّف بالموضوعية، لا يخفي النيفر تفاعله مع منهجية مشبوهة كهذه: «هذا التفاعل اللغوي مع النص القرآني يريد استبعاد التوظيف الأيديولوجي الذي يتجاهل بصفة شبه كاملة، ما للنص

---

(1) م.ن. ص 123.
(2) م.ن. ص 125.
(3) م.ن. ص 129-130.

نفسه من مضامين وخصوصيات لغوية، أدبية، وتاريخية، ينبغي أن ينصت اليها المفسّر بدل أن يستنطقها حسب توجهاته وآرائه»[1].

لم يقف الانتصار لهذا الاتجاه عند هذا الحد، بل يمضي النيفر قائلاً: «مثل هذا التيار المولي للنص الأولية في العمل التفسيري، عرف بعد خلف الله تراجعاً، ثم عاد للانطلاق من جديد مع القراءات الحديثة للقرآن المواصلة على المنهج نفسه بعدّة معرفية أكثر تطوراً»[2].

وتتمثل هذه «العدّة المعرفية» بل فتوحات المعرفة، كما سمّاها النيفر، بالقراءة التأويلية التي يتصدّى لها كل من:

1 ـ محمد أركون: المولود عام 8291م، والجزائري المتفرنس، في مؤلفاته: «قراءات القرآن»، «الإسلام: الأمس والغد»، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»[3].

2 ـ نصر حامد أبوزيد: المولود عام 3491م، الاستاذ الجامعي في القاهرة، قبل لجوئه إلى اوروبا «من مؤلفاته: «الاتجاه العقلي في التفسير»، «فلسفة التأويل» و»مفهوم النص»، «اشكاليات القراءة وآليات التأويل».

3 ـ فضل الرحمن: (1919 ـ 1988م)، باحث باكستاني، من مؤلفاته: «الإسلام»، «النبوة في الإسلام: الفلسفة والسلفية»، «الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»[4].

---

(1) م.ن. ص131.
(2) م.ن. ص131.
(3) م.ن. ص731.
(4) م.ن. ص151-152.

فمع أن ثمّة فارقاً منهجياً بين دراسات الخولي وعائشة عبد الرحمن، ودراسات نصر حامد أبوزيد، وأركون. . لكننا نجد أنَّ النيفر، قد حشر الجميع تحت لواء مدرسة واحدة، سمّاها «المدرسة الحديثة»، وأسبغ عليها نعتاً مضافاً هو: «سؤال التجديد».

ومرّة أخرى. . يعاود النيفر إطلاق أحكامه التي لا تخلو من تعميم مغلوط، فنراه مثلاً يقول عن هذه المدرسة:

أولاً: «إن روّاد تيار «المنار» أتاحوا المجال لطرح أسئلة عديدة، تقدّم أصحاب التوجه الأيديولوجي على تنوعهم للإجابة عنها، لكن ذلك لم يحل دون ظهور دراسات قرآنية تقطع منهجياً مع رجال المنار، رغم استفادتها الجزئية من مساءلاتها وحرصها على تطبيع العلاقة مع الحداثة الأوروبية.

ثانياً: استفاد هذا القطع المنهجي من العدّة المعرفية التي أصبحت متوفرة للباحث عن طريق الكشوفات العلمية لقراءة النص.

ثالثاً: كما استفاد في الآن نفسه، ممّا كان يلحظه في التراث من قابلية لظهور تجديد في المنهج.

رابعاً: حرصت هذه الدراسات أيضاً على أن تقطع الخطاب الأيديولوجي وفكره الوثوقي المسكون بالهاجس الغربي، والرافض لأيّة مراجعة جذرية وعلمية لمسألة الوحي وطبيعة النص القرآني»[1].

وهذه التعميمات «المعلّبة» ـ إذا صح التعبير ـ لا يمكن أن تنطبق جميعها على رائدَي المدرسة البيانية (الخولي/ عائشة عبدالرحمن)، نعم

(1) م.ن. ص 114 . 115.

هي أقرب إلى منهجية نصر حامد أبوزيد، وأركون، وخلف الله الذين لا يكتم النيفر إعجابه بأفكارهم ومنهجيتهم، رغم كل ما تثيره من جدل واسع ما يزال محتدماً.

وبعد:

لا نرانا قد استوفينا ما ينبغي من وقفة إزاء كتيّب الدكتور أحميدة النيفر.. بكل ما حفل به من إثارات، وآراء، وأحكام قابلة للنقاش.. بغية تعميق الوعي المنهجي، بشروط معرفية تقارب ضوابط المنهج التحليلي الناقد الموضوعي النزيه.

معاني القرآن على ضوء علم اللسان
كتاب للمستشرق
كريستوف لوكسنبرغ

د. رالف غضبان

معاني القرآن على ضوء علم اللسان
كتاب للمستشرق كريستوف لوكسنبرغ

د. رالف غضبان

إشارة:

نشكر مؤسسة «كونراد أديناور» لتعاونها معنا بتقديم هذه القراءة التي قدِّمت في ورشة عمل عقدتها المؤسسة في لبنان حول القرآن. وما نهدف إليه من نشرها هو تقديم صورة عما يدور من أبحاث استشراقية حول القرآن، وقد ألحقنا هذه المراجعة بنقد للمنهج المتّبع فيها إغناءً للبحث، آملين من الباحثين الكرام متابعة الموضوع لما في ذلك من إغناء للفكر الإسلامي المعاصر. (المحرر)

صدر في العام 2000 كتاب للمستشرق الألماني (كريستوف لوكسنبرغ) يعرض فيه قراءة جديدة للمقاطع الغامضة الورادة في القرآن الكريم بعنوان:

Die syro - aramische Lesart des Koran
Ein Beitrag zur Entschlusselung der Koransprache

«قراءة آرامية سريانية للقرآن ـ مساهمة في تفسير لغة القرآن»

(دار الكتاب العربي ـ برلين 2000)

لمّا تعذّر على أهل اللسان إيضاح ما غمض في لغة القرآن مع قوله

بالنزول بلسان عربي مبين، ذهب المفسرون إلى أن هذا الغموض يعود إلى لغة قريش معلّلين اعتقادهم بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1].

انطلاقاً من هذا الإشكال يتحمور البحث الجديد حول واقع اللغة، وبالأخص لغة الكتابة التي كانت منتشرة في منطقة الشرق العربي في الفترة التي دُوِّن فيها القرآن الكريم. هذه اللغة هي الآرامية، وقد نعتها الإغريق منذ عصر ما قبل الميلاد بالسريانية نسبة إلى مملكة آشور في بلاد ما بين النهرين وسوريا الطبيعية. عُرِفَ الآراميون الذين اعتنقوا النصرانية بالسريان تمييزاً لهم عن أبناء أمتهم الوثنيين؛ بحيث أضحى لقب الآرامي مرادفاً للوثني. والطبري لا يذكر في تفسيره الآرامية بل السريانية. وما رفع من شأن اللغة السريانية ترجمة الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) منذ القرن الثاني الميلادي وربما قبله إلى سريانية الرهى، وهي اللغة الآرامية المحكية في منطقة الرهى (وهي أورفا الحالية) الواقعة في شمال غرب بلاد ما بين النهرين. ومع تنصّر الملك أبجر الخامس، ملك الرهى، في أواخر القرن الثاني الميلادي، وانتشار النصرانية على يد السريان انطلاقاً من سوريا وبلاد الرافدين، أصبحت السريانية بفضل ذلك لغة الكتابية ليس في سوريا وبلاد ما بين النهرين فحسب، بل وتجاوزتها إلى مناطق مجاورة، منها بلاد فارس وشبه الجزيرة العربية. وقد ورد في حديث نبوي شريف أن النبي(ص) طلب من زيد بن ثابت الذهاب إلى بلاد الشام لتعلم السريانية، ما يبيّن لنا أهمية اللغة السريانية(المسيحية) في العصر الذي نشأ فيه القرآن الكريم وما بعده، إذ نعلم من تاريخ الأدب العربي اللاحق أن للسريان حظاً وافراً في تطوير اللغة العربية الكتابية بما أنجزوه من ترجمات من

---

(1) سورة إبراهيم، الآية 4.

السريانية واليونانية إلى العربية في العصر العباسي فأضحت اللغة العربية بعد السريانية لغة الآداب والفلسفة والعلوم. والمعروف أن الآرامية القديمة بدأ تدوينها بحسب النقوش المكتشفة منذ القرن التاسع قبل الميلاد، وأن ملوك الفرس اتخذوها لغة دواوينهم، واستعملوا الخط الآرامي لكتابة الفارسية الوسطى (البهلوية)، كما اتخذها بنو اسرائيل بعد سبيهم إلى بابل لغة لهم فدّونوا بها جزءاً من كتبهم المقدسة منها كتاب النبي دانيال وتراجمها. وليست السريانية إلاّ امتداداً للآرامية القديمة بطابعها المسيحي بعد الميلاد، وباتت اللغة الرسمية إلى جانب العربية في العصر الأموي حتى عهد عبد الملك بن مروان(685 ـ 705م)، مما يبيّن الاتصال الوثيق الرابط بين العربية والسريانية حتى عصر ما بعد الفتوحات.

تأسيساً على هذه الخلفية التاريخية المسلَّم بها، ينطلق لوكنسبرغ في بحثه اللغوي من عصر يسبق وضع قواعد اللغة العربية على يد سيبويه (المتوفى سنة 795هـ) بحوالي مائة وخمسين عاماً، معتبراً أن اللسان العربي الذي أنزل به القرآن يختلف عن العربية التي وضع أسسها مجموعة من النحويين الأعاجم والعرب. ويشكّك المؤلف بكفاءة هؤلاء النحويين، وبالأخص الأعاجم منهم، الذين يجهلون «اللسان» الذي أُنزل به القرآن، مستنداً بذلك إلى صاحب «جامع البيان عن تأويل القرآن»، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (839 ـ 923م) الذي أدرك الطابع الخاص المميز للغة القرآن، إذ ناشد «أهل اللسان الذين لهم علم باللسان الذي أنزل به القرآن. . . والذين هم أوضحهم برهاناً في ما تُرجم وبيّن من ذلك. . .»، أن يتفضلوا بتفسير ما تيسّر لهم من قبل علمهم، ومضيفاً إلى ذلك: «كائناً من كان ذلك المتأول والمفسّر».

يشير لوكنسبرغ إلى أن القرآن هو أول كتاب دُوِّن باللغة العربية لعدم وجود أي أثر تاريخي لمخطوط سابق، ما خلا بعض النقوش

النبطية القريبة من العربية. وكان الخط العربي في بداياته كنظيره النبطي مجرداً من النقاط والحركات. يشهد على ذلك العديد من المخطوطات القرآنية وغيرها المحفوظة في المتاحف شرقاً وغرباً، وآخرها تلك التي اكتشفت في أوائل السبعينات تحت سقف جامع صنعاء الكبير. وهناك إجماع على أن النقاط المميزة لاثنين وعشرين حرفاً من حروف الأبجدية العربية قد أضيفت إلى النص القرآني في وقت لاحق، إلاّ أن هناك غموضاً حول الزمن الذي تم فيه التنقيط. لكن الملاحظ أن الطبري (القرن التاسع/ العاشر الميلادي) قد اعتمد في تفسيره إجمالاً على النص الحالي المنقوط.

يؤكد المؤلف أنه وضع جانباً كل النظريات السابقة الصادرة عن مستشرقين أو عرب، في محاولاتهم العديدة لتفسير القرآن انطلاقاً من عربية سيبويه وما بعده التي ليست بعربية القرآن، مستنداً فقط إلى علم اللسان الذي يقضي بقراءة النص وفهمه في إطاره الزمني مجرّداً من المؤثرات اللاحقة؛ ولأن المفسرين اعتمدوا على النقل الشفهي اللاحق دون المبالاة باللغة طبقاً لإطارها التاريخي، وقعوا في الخطأ ونتج من ذلك ما يُعرف بـ«المقاطع الغامضة» في القرآن. ويؤكد لوكسنبرغ بأنه علاوة على أن «المقاطع الغامضة» في القرآن غير مشكوك في صحة فهمها العربي حتى الآن، بيّن البحث أنه ينبغي إعادة قراءتها على ضوء علم اللغة الموضوعي. وقد سلك لوكسنبرغ في بحثه هذا منهجية تتلخص بخطة تدريجية قوامها خمسة أمور وهي:

1) يراجع لوكسنبرغ في خطوة أولى تفسير الطبري تقديراً منه بأن التقليد الإسلامي ربما احتفظ بالشرح الصحيح دون أن يأبه به المفسرون، داعماً ذلك بالأدلة اللغوية، وإلاّ فيلجأ في خطوة ثانية إلى موسوعة «لسان العرب» لابن منظور(1232 ـ 1311م) ربما يعثر فيه على الشرح المناسب، لا سيما وأن الطبري لم يرجع في تفسيره إلى أي قاموس عربي كان،

معتمداً على النقل الشفهي دون سواه، ولو أنه استشهد في بعض الحالات بالشعر العربي مع بُعده من لغة القرآن. وكثيراً ما يؤدي هذا التحقيق إلى نتيجة إيجابية.

2) فإن لم يكن ذلك، عمد لوكسنبرغ إلى قراءة الرسم القرآني دون أي تغيير، قراءة سريانية أعطت النص في عدد من الحالات معناه المنطقي.

3) وإن لم يكن ذلك، باشر لوكسنبرغ في محاولة أولى بتغيير نقاط الحروف التي ربما وضعت عن عدم إلمام المحقق العربي بمفهوم نص القرآن في قراءته العربية. وقد أدت هذه الخطوة في حالات غير قليلة إلى نتائج إيجابية.

4) وإن لم يكن ذلك، شرع الباحث في محاولة ثانية بتغيير نقاط الحروف بهدف إيجاد مصدر لقراءة سريانية، وقد أدت هذه المحاولة في حالات عديدة إلى قراءة تعيد للنص معناه الحقيقي.

5) وإن فشلت جميع هذه المحاولات، وكان التعبير كتابة وقراءة عربياً لا شك فيه وإنما دون أن يعطي معنى مناسباً للنص، لجأ الباحث حينذاك إلى محاولة قصوى تكمن في ترجمة التعبير العربي إلى السريانية لاقتباس مفهوم هذا التعبير من معاني مرادفه السرياني. وقد بيّن البحث أن هذه الخطوة تتجاوز الخطوات الأربع السابقة أهمية، إذ كثيراً ما يعطي مفهوم التعبير السرياني للنص القرآني العربي الغامض معناه المنطقي الجليّ.

وفي سياق تطبيقه اللغوي المفصّل لهذه المنهجية تطرّق لوكسنبرغ لبعض التعابير والآيات القرآنية، معتمداً في ذلك بانتظام على المراجع العلمية عربية كانت أم سريانية، نعرض منها نموذجاً مبسّطاً لكل من الخطوات المذكورة:

أ ـ من جملة الآيات غير المشكوك في فهمها إلى يومنا هذا الآية 64 من سورة الإسراء. وموضوع هذه الآية أنه تعالى طرد إبليس من الجنة لرفضه السجود لآدم، فاستأذن منه ابليس أن يسمح له عزّ وجلّ بأن يجرب الناس إلى يوم الدين، فأذن له تعالى وأردف بقوله ما يلي:

﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾

شرح الطبري هذه الآية بالمفهوم التالي: (استفزز) بمعنى أفزع بصوتك، مع أن هذا المفهوم يناقض المفهوم القرآني القائل بأن إبليس ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾[1]، ويشير لوكسنبرغ إلى أن لسان العرب يشرح استفزه بمعنى ختله حتى وقعه في مهلكة، وهو المفهوم الصحيح لهذا التعبير المطابق للمفهوم القرآني. ويشرح الطبري ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ بمعنى الهجوم على الناس بجلبة لتخويفهم بالخيالة والمشاة، وهذا المفهوم يخالف أيضاً المعنى القرآني، فيقرأ لوكسنبرغ اعتماداً على اللسان أخلِب عوضاً عن «أجلِب» بمعنى احتل أو انصب عليهم. ولمّا تعسّر الاحتيال على الناس بالهجوم عليهم بجلبة بالخيالة والمشاة، يرى لوكسنبرغ من الأنسب قراءة بحبلِك «بمعنى حبالِك أو حبِلك» بدلاً من «خيلِك ورجلِك» بدلاً من «ورجِلِك»، مما يتوافق والمنطق القرآني. أما «وشاركهم بالأموال والأولاد» فيعجب أهل التفسير من سماحه تعالى لإبليس بمشاركة الناس بالأموال والأولاد مع علمهم بأنه عزّ جلاله هو الذي يرزقهم إياهم، فيرى الطبري الحل بشرحه هذا المقطع بمعنى مشاركة إبليس الناس بمال الحرام وأولاد الزنى، بينما يشير لوكسنبرغ إلى أن مصدر (سرك) بالسريانية مشتق منه الشرك والأشراك بالعربية، والمقصود منه مصدر شرْكَ بمعنى أغرى، مستشهداً

---

(1) سورة الناس: الآية 5.

لذلك بالحديث النبوي الشريف القائل: (أعوذ بك من شر الشيطان وشركه). والمفهوم القرآني أن ابليس يغري الناس بوعده الكاذب إياهم بالمال والبنين وليس بمشاركته إياهم بهم، ويتضح هذا المفهوم من نهاية الآية: ﴿وَعِدْهُمْۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (أنظر لوكسنبرغ، ص 216 ـ 220). وتعطي هذه الآية لوحدها خمسة أمثلة نموذجية عن نقاط المنهج رقم 1 و 2 و 3.

ب) مثالاً عن المنهج رقم 2 هناك كلمة بسيطة عجز المفسرون شرقاً وغرباً عن شرحها حتى الآن وردت في سورة المدّثر الآية 51 وهي (قسورة)، ومفهومها من نص الآيات (49 ـ 51). ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ * كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ * فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍۭ﴾.

أجمع المفسرون العرب على أن هذه الكلمة حبشية الأصل لبعدها عن العربية، وقدّروا أنه «لا بد من أن المقصود منها الأسد لفرار الحُمُر (أي الحمير) منه، بعد أن تبيّن لأحد المفسرين أن الأسد يقال له بالسريانية (أريا)، مما يدل على أن بعضهم كان له إلمام بالسريانية. ثم جاء المفسرون الغربيون فبحثوا في أصل هذا التعبير ولم يجدوا له اشتقاقاً من الحبشية، فاستنتجوا أن معنى الأسد أقرب ما يمكن اشتقاقه من أصل قسر العربي الذي يعني أرغم أو أجبر، وأن المعنى الحقيقي لهذا التعبير ما زال غامضاً. إلاّ أن الرسم القرآني يشير إلى اسم فاعل سرياني على وزن (فعولا) بقراءة فاعولا fa'ola المشتق منه الوزن العربي فعول وفاعول. والكلمة هي في الواقع سريانية الأصل، ويمكن اشتقاقها من أصل قسر وقصر كما تثبته لنا القواميس السريانية، فنجد هذا التعبير بقلب السين والواو بكتابة (قوسرا qusra) بالسين و (قوصرا) بالصاد)، وهي كتابة سريانية لا تختلف لفظاً عن كتابة (قوسره qusra) و(قوصره) في غيرها من اللهجات الآرامية. ويذكر لسان العرب أن أهل البصرة يقولون للمرذول ابن قوصرة qausara (والأصح قوصْرَه qusra أو قوصْرا) لفظاً

والقاصر أو الفاشل مجدداً اختلاط اللغتين العربية والسريانية سابقاً. والرسم القرآني قسوره أصح سريانياً ويلفظ قاسورا qasora (بلفظ الواو بالإمالة نحو الواو) وليس قسورَة qaswara بتشكيل مصحف القاهرة. أما المعنى بشهادة المراجع السريانية فهو الحمار الهرم الذي لا يستطيع الحمل. والمراد بالتعبير القرآني أن هناك احتمالين لفرار الحمر المستنفرة:

أ) إما الهرب من شيء مرعب كالأسد، وهذا أمر بديهي يبرر الهرب منه.

ب) وإما الهرب من شيء غير مفزع، كقولك عن أحد يهرب من خياله! وهذا هو المقصود في النص القرآني الذي يشبه استنفار الهاربين من تذكرة القرآن بالحمير الهاربين ليس من نظيرهم فحسب، بل ومن دابةٍ هرمة هالكة ليس فيها ما يدفع إلى الهرب. ويقابل هذا التعبير بالعربية القاصر المثبت للأصل السرياني لفظاً واشتقاقاً ومعنى»[1].

ج) يشير لوكسنبرغ إلى أن المفسرين العرب فهموا كلمة قسورة qaswara qasora بمعنى الأسد بينما المقصود منه الحمار الهرم بالسريانية، وقرأوا الإسم القرآني (وأنظر إلى حمارك) (سورة البقرة، 259) بمعنى الحمار عربياً، بينما المقصود منه سريانياً صفة لبني آدم، وتوضيحاً لهذا التعبير نأخذ عن لوكسنبرغ[2] الآية المذكورة كمثال عن المنهج رقم 2 و 4 (وموضوع الآية أن الله أمات إنساناً لا يؤمن بالقيامة ثم بعثه بعد مائة عام فقال له):

﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمًاۚ﴾.

---

(1) أنظر كتاب لوكسنبرغ ص 45-47.
(2) آن. م.، ص 176-183.

قبل الوصول إلى كلمة (حمارك) يتساءل لوكسنبرغ عما عساه تعالى يقصده بالإشارة إلى هذا الإنسان الذي بعثه بعد ممات مائة عام إلى طعامه وشرابه، مع أنه ليس هناك أي صلة بالطعام أو الشراب. ولما لم يمكن فهم هذين التعبيرين عربياً بغير مفهوم الأكل والشرب، يرى الباحث شرحهما بمفهوم سرياني يوافق النص القرآني. ولما كانت الألف الوسطى مضافةً غالباً في المصاحف اللاحقة، يقرأ لوكسنبرغ سريانياً «طعماً» بشرح المراجع السريانية التي تعطي:

1 ـ معنى العقل والفهم ومشيراً إلى التعبير (السرياني الأصل) الشائع في الدارجة القائل (حكي بلا طعمه) بمعنى بلا فهم.

2 ـ معنى الحال والشأن والأمر. ولما كان هذا المعنى مطابقاً للتعبير السرياني التابع (شربا Sharba) (بغير معنى الشراب العربي)، يرى لوكسنبرغ أن هذين اللفظين مترادفان بدليل الفعل التابع لهما بصيغة المفرد المذكر (لم يتسنه)، وناسباً هذا الفعل أيضاً إلى أصله السرياني (اشتني eshtni) الذي يعني تغيّر طبقاً لشرح الطبري، فيكون المفهوم: (أنظر إلى حالك وأمرك، لم يتغيّر).

ويرى لوكسنبرغ أنه علينا أن نفهم الرسم (جمارك) بقراءة سريانية (جمارك gamarika) أي كمالك، (ومنها بالعربية كلمة الجمر أي اكتمال النار في الفحم)، فيقرأ لوكسنبرغ الآية كالآتي: (وأنظر إلى كمالك)، مما يعطي معنى منطقياً إلى ما سبق بخلاف القراءة التي درجت منذ تنقيط القرآن بمعنى الحمار الذي ليس له أي مكان في هذا النص. ودليل ذلك أن تعرّف يُردِف قائلاً: (ولنجعلك آية للناس) وليس (لنجعل حمارك آية للناس). ويشير لوكسنبرغ أخيراً إلى أن قراءة (ننشزها) خاطئة والمفروض قراءتها (ننشرها) داعماً هذه القراءة العربية بدليل مرادفها السراني (فشط pshat) الذي يعني عدا نشر وبسط: أصلح وعدّل، فيكون معنى الآية بقراءتها العربية والسريانية:

(أنظر إلى حالك وأمرك لم يتغير وأنظر إلى كمالك ولنجعلك آية للناس، أنظر إلى العظام كيف نصلحها ثم نكسوها لحماً).

كمثال آخر عن المنهج رقم 4 نذكر عن كتاب لوكسنبرغ (ص 102 ـ 121) تفسير الآية 24 من سورة مريم:

﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾.

يشير لوكسنبرغ في بداية شرحه إلى السيوطي(1445 ـ 1505م) الذي يذكر عن أبي القاسم في كتابه «لغات القرآن»، وعن الكرماني في كتابه «العجائب»، إلى أنه تحت كلمة نبطية (وهي لغة الأنباط السريانية أو مزيج من العربية والسريانية) تعني البطن (بمعناها السرياني جنين). ولم يأبه المستشرقون لهذا الشرح معتبرين أن تحت في اللغات الآرامية والعبرية والسريانية والحبشية لا تختلف عن معناها العربي بشيء. ولم يرد في تفسير الطبري أي شك في معنى «تحت»، ما خلا التساؤل عمّا إذا كان الذي نادى مريم من تحتها جبريل أم عيسى(ع)، بينما اختلف أهل التأويل في تفسير سريا، فاعتبره الطبري جدول ماء، داعماً ذلك بقوله تعالى: ﴿فَكُلِي وَٱشۡرَبِي﴾ (الآية 26). وأيد المفسرون الغربيون هذا المفهوم بالإشارة إلى مقطع من إنجيل منحول منسوب إلى متى ورد فيه أن عيسى(ع) لدى هربه مع أمه مريم إلى مصر طلب من النخلة، حيث لجأ للاستراحة أثناء عبورهما الصحراء، أن تفتح جذورها لتخرج ماء وتروي ظمأ أمه. واعتبر المفسرون الغربيون هذه الرواية مطابقة لما ورد في القرآن إثباتاً لكلمة سريا بمعنى الجدول. ويرى لوكسنبرغ أن المفسرين شرقاً وغرباً قد أخفقوا في محاولاتهم لتوضيح هذه الآية، لاعتمادهم على مجرّد اللغة العربية اللاحقة من ناحية، ولاستشهادهم بنص بعيد عن مفهوم النص القرآني من ناحية أخرى.

وفي شرحه المفصل لكلمة تحت، يشير لوكسنبرغ إلى أن لا أصل لها في العربية وأنها مشتقة من العمل السرياني (نحِت nhet) (بلفظ

نحِث nheth وبمعنى نزل وانحدر)، المشتق منه الفعل العربي نحت المفهوم منه نحت الحجر وغيره لتسويته أو صقله، والمراد منه سريانياً تنزيل ما زاد منه، ومنه النحاتة أي ما نزل من كسارة لدى النحت. وقد ورد هذا التعبير بالمعنى المجازي في بيت للشاعرة الخرنق، أخت الشاعر طرفة(حوالي 538 ـ 564)، ونصه:

الخالطين نحيتهم بنُضارهم وذوي الغنى منهم بذي الفقر

يلاحظ لوكسنبرغ أن لسان العرب أخطأ بشرحه معنى النحيت بالدخيل على قوم لعدم فهمه أصل فعل نحت السرياني بمعناه المجازي، مع أن تعبير النُضار (أي الأشراف) يوضح المعنى المناقض للنحيت الذي يعني بالسريانية الوضيع الأصل، القليل الحسب والنسب، كما يتضح هذا النقيض من خلط ذوي الغنى منهم بذي الفقر.

وتمهيداً لقراءة الرسم القرآني (تحتها وتحتك) بمعنى البطن (أي الجنين) المنسوب إلى النبطية، بحسب السيوطي نقلاً عن أبي القاسم والكرماني، ينفي لوكسنبرغ هذا المفهوم، إلاّ أنه يرى له علاقة بالمقصود به إذا قرأنا بدلاً من (تحتك) نحتك بلفظ نُحاتكِ بمعنى وضعك أو توليدك بالسريانية. وإثباتاً لهذا المعنى يشرح لوكسنبرغ بأنه علينا أن نفهم حرف من ليس بمعنى ظرف المكان العربي (من تحتها) بل بمفهوم ظرف الزمان السرياني (من نُحاتها nuhatiha) أي حال وضعها. ويثبت هذا المعنى السرياني لحرف من قولك في الدارجة: (من وصلتي قلتله) أي حال وصولي قلت له.

وتوضيحاً لشرحه تعبير النُحات بمعنى الوضع أو التوليد، يلاحظ لوكسنبرغ أن هذا المفهوم لم يرد في المراجع السريانية، وإنما ورد مرادف له وهو (نفل nfal) أي هبط وسقط، في مرجع آرامي آخر بمعنى الوضع أو التوليد غير الطبيعي أو الذي يفوق الطبيعة بخلاف الولادة

الطبيعية. ولما لم يرد في القرآن سوى «وَلَدَ» «وَضَعَ» للتعبير عن التوليد أو الولادة الطبيعية، ينبّه لوكسنبرغ إلى أهمية تعبير النُحات الذي لم يرد في القرآن إلاّ في هذه الآية تعبيراً عن ولادة عيسى(ع) غير الطبيعية أو الفائقة للطبيعة، مميزاً إياه عن ولادة أي مخلوق آخر، والمعنى الحقيقي للنحات هو التنزيل، وربما كان المراد به تنزيله من العُلا. ويرى لوكسنبرغ في هذا المقطع من سورة مريم وبالأخص في هذا التعبير اصطلاحاً لاهوتياً ذا أهمية قصوى بالنسبة إلى تاريخ الأديان.

استناداً إلى ما سبق يكون مفهوم المقطع المذكور:

«فناداها حال وضعها ألا تحزني قد جعل ربك وضعك سريا!».

لإيضاح معنى «سريا» المختلف عليه، يباشر لوكسنبرغ بنقض ما حاول المفسرون شرقاً وغرباً فهمه بمعنى جدول الماء، مشيراً إلى أن استناد الغربيين إلى المقطع المذكور من إنجيل منحول منسوب إلى «متّى» لا يأخذ بعين الاعتبار النص القرآني. فإن أمر الطفل عيسى(ع) النخلة بتفجير الماء لإرواء ظمأ أمه، بحسب هذا الإنجيل، فالسبب يعود إلى انقطاع الماء في الصحراء المجاورة.

أما في النص القرآني فالوضع يختلف تماماً. فهتاف مريم ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾ (الآية 23)، لم يأت عن خوف منها من الموت عطشاً، بل بالأحرى عن يأسها لاتهامها بصورة غير مباشرة بالحمل الحرام كما يتضح ذلك من الآية28: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا﴾، ولنبذها لهذا السبب من بيت أهلها وفقاً للآية 16: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا﴾. ويشرح لوكسنبرغ فعل انتبذت بمعنى طردت من (قبل) أهلها بصيغة المجهول، وفقاً للنحو السرياني الذي يجيز استعمال المجهول مع ذكر الفاعل، بخلاف النحو العربي الذي وُضعت قواعده في ما بعد على يد

أعاجم لم يلمّوا بأصول لغة القرآن. ويشير لوكسنبرغ إلى مقاطع أخرى في القرآن ورد فيها الفعل المجهول مع ذكر الفاعل بواسطة حرف من، منبّهاً إلى أن القرآن لا يخضع لقواعد العربية اللاحقة، وأنه على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار قواعد السريانية التي تفتح لنا أبعاداً جديدة لفهم لغة القرآن وإدراك معانيه.

ثم يردف لوكسنبرغ في شرحه لِما اتهمت به مريم بأنه لا يعقل أن يكون أول كلام وجّهه إليها ابنها حال ولادته للتخفيف من يأسها عبارة عن جدول ماء جعله ربها تحتها. إنما المنتظر أن يكون في كلامه لها عزاء يناقض اتهامها بالحرام لإزالة هذا العار عنها. ولما كان نقيض ابن الحرام (وفقاً للكلام الذي ما زال دارجاً) ابن الحلال، يثبت لوكسنبرغ بالمراجع السريانية بأن الرسم القرآني (سريا sariyya) يلفظ سريانياً شريا sharya، وهو عبارة عن صفة فعلية مشتقة من فعل شرا shra (أي حلّ) وتعني الحلال. وعليه وجب قراءة الآية كما يلي:

(فناداها من نُحاتِها ألا تحزني قد جعل ربك نُحاتكِ شريا)

كما وجب فهمها وفقاً للعربية المعاصرة كالتالي:

(فناداها حال وضعها ألا تحزني قد جعل ربك وضعك حلالاً).

الخلاصة

لم يُعرض في هذا الملخص إلاّ نماذج يسيرة عما غُمض في القرآن توضيحاً للمنهج الذي اتبعه الباحث في دراسته التي تزيد عن 300 صفحة، ويقول المؤلف في المقدمة بأن هذه الدراسة لا تشكل سوى جزءٍ من أبحاث واسعة حول لغة القرآن يأمل نشر نتائجها في ما بعد. وبذكره الأبحاث اللغوية التي نشأت في الغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، يشير لوكسنبرغ إلى أن هذه الأبحاث اقتصرت على شرح اشتقاق

عدد محدود من الألفاظ غير العربية في القرآن دون تغيير معانيها، بينما تبيّنَتْ من هذه الدراسة مفاهيم جديدة بعيدة كل البعد عما سبق تفسيره لألفاظ ومقاطع غير يسيرة في نص القرآن. ومن جملة هذه المفاهيم التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من العقائد الإسلامية بخصوص الجنة، تفسير لوكسنبرغ الجديد لما أجمع التقليد الإسلامي على تسميته بـ«حوريات الجنة». وفي تحليل لغوي معمّق للآيات المنسوبة إليها، يشرح لوكسنبرغ على 40 صفحة[1] بأن أهل التفسير شرقاً وغرباً قد أخطأوا في فهمهم التعابير القرآنية اعتماداً على عربية ما بعد سيبويه. ويبيّن لوكسنبرغ لغوياً وموضوعياً أن هذه التعابير ترجع إلى نصوص سريانية معروفة بالـ«ميامر» ألفها أفرام السرياني[2] في القرن الرابع ميلادي عن الجنة. وخلاصة الشرح أن لفظة «حور» صفة سريانية للعنب الأبيض، وأن عين صفة إسمية تعبّر عن صفاء وبريق الحجارة الكريمة التي ينعت بها القرآن نصاعة العنب الأبيض؛ إذ يشبّهه باللؤلؤ المكنون. ولما نعت القرآن (الولدان المخلّدون) بالتعبير نفسه، تبيّن كذلك أن المراد بالولدان وفقاً للمرادف السرياني (يلدا yalda): الثمار، فتوجّب قراءة مجلدون بدلاً من (مخلدون)؛ أي أن ثمار الجنة تؤكل باردة (مجلّدة)، بخلاف أهل الجحيم ﴿لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ * فَمَالِئُونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ * فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ﴾[3].

ويستنتج لوكسنبرغ من تحليله اللغوي بأن «اللسان الذي أنزل به القرآن» لا يمكن فهمه إلاّ بالرجوع إلى لغة القرآن الأساسية ضمن مفهومها التاريخي، والتي يكمن سر فهمها في انسجام عناصر من اللغتين العربية والسريانية.

---

(1) ن.م.، 221-260.

(2) ن.م.، 306-373.

(3) سورة الواقعة، الآيات 52-54.